Ursprung

der

Sadokäer und Boëthosäer.

Von

Eduard Baneth.

Frankfurt a. M.
Verlag von J. Kauffmann.
1882.

Ursprung

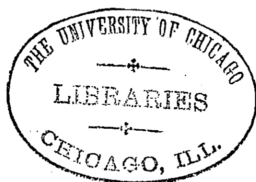
der

Sadokäer und Boëthosäer.

Von

Eduard Baneth.

Frankfurt a. M.
Verlag von J. Kauffmann.
1882.



Dessau:
Druck der Hof=Buchdruckerei (H. Neubürger).

Meiner

Mutter

gewidmet.

Ueber den Ursprung der Sadokäer und Boëthosäer

von

Eduard Baneth.

In der letzten Hälfte des 2ten vorchristl. Jahrhunderts, nur wenige Jahre nach den glorreichen Makkabäerkämpfen, sehen wir auf dem Schauplatz der jüdischen Geschichte zwei Parteien heftig auf einander stoßen, welche in der Folgezeit in erbittertem, oft blutigem Kampfe sich befehden — die Phärisäer und die Sadokäer. Der Ursprung dieser Parteien ist heute noch nicht ganz klar. Auch über ihr Wesen und ihren Charakter herrschten lange Zeit die verworrensten Vorstellungen. Die Schriften des neuen Testaments, welche aus naheliegenden Gründen beiden Parteien wenig gewogen sind, stellen beide, namentlich aber die Pharisäer, in ein schiefes Licht. Parteilichkeit und Voreingenommenheit haben den Verfassern bei der Zeichnung ihres Charakters die Hand geführt. Pharisäische Heuchelei, pharisäischer Dünkel und pharisäischer Hochmuth sind sprichwörtliche Redensarten, welche dieser Quelle ihren Ursprung verdanken, und die auch heute noch gang und gäbe sind, trotzdem, oder vielmehr weil diejenigen, die sie anwenden, in der Regel nicht wissen, wer die Pharisäer gewesen sind. In neuerer Zeit haben die Quellenforschungen namhafter Gelehrter zu der Erkenntniß geführt, daß nichts falscher und verkehrter sein kann, als diese landläufigen Bezeichnungen. Die hervorragendsten Führer der Pharisäer sind uns fast ohne Ausnahme näher bekannt. Die meisten von ihnen sind von rührender Bescheidenheit, von bewundernswerther Anspruchslosigkeit und Demuth; alle aber sind von echter und wahrer Frömmigkeit tief durchdrungen, allen ist es heiliger Ernst um den Glauben, auch nicht ein Einziger trägt heuchlerisch die Religion nur als Maske, um irgend einen noch so großen, noch so heiligen Zweck zu erreichen; denn es gab für sie nichts Größeres, nichts Heiligeres als die Religion, nichts, was ihnen höher stand. Sie lag ihnen vor allem am Herzen;

ihrer Rettung, ihrer Erhaltung weihten sie in erster Reihe ihre Sorge, ihre Thätigkeit, in zweiter Reihe erst dem jüdischen Staate.

Der jüdische Staat! — Wie lange konnte er sich denn noch erhalten? wie lange noch vermochte er dieses Scheinleben zu fristen? Hatten doch selbst die ewig denkwürdigen Siege der Makkabäerhelden kaum einen matten Schimmer des einstigen Glanzes zurückzuerobern vermocht! Ein Lufthauch konnte ihn auslöschen, und dann war es vorbei mit dem letzten Reste nationaler Selbständigkeit. Ein Glück, daß das Judenthum unabhängig ist vom jüdischen Staate! Die Pharisäer hatten richtig erkannt, daß der nationale Sinn die nationale Existenz zu überdauern vermag, daß der jüdische Geist den jüdischen Staatskörper überleben muß, wie die unsterbliche Seele den irdischen Körper überdauert, daß dagegen das jüdische Volk seine Religion nicht aufgeben kann, ohne sich selber aufzugeben. Sie wendeten daher ihr Hauptaugenmerk der Erhaltung der jüdischen Lehre zu. Ihr Streben war darauf gerichtet, daß die Religion in den Herzen ihrer Bekenner so fest und so tief Wurzel fasse, daß sie von allen Stürmen, welche über das Volk hereinbrechen könnten, nicht erschüttert werde. Die schon früher von der „großen Synagoge" ausgegebene Parole: „Machet einen Zaun um die Lehre" (Abot I, 1) wurde von ihnen mit Eifer aufgenommen und eine Reihe von Verordnungen geschaffen, welche eine Schutzmauer um das Gesetz, namentlich aber eine Scheidewand gegen das Heidenthum, zunächst gegen den Hellenismus, zu bilden bestimmt waren. So entwickelte sich die Perisut oder die Absonderung, von der die Perisin oder Pharisäer ihren Namen haben. Es ist klar, daß Viele im Volke und in erster Linie die Reichen und Vornehmen sich durch diese Absperrung gegen das Ausland sehr beengt und in ihrer freien Bewegung gehindert fühlen mußten; sie widersetzten sich daher der Perisut, wurden aber dadurch allmählich zu der Konsequenz gedrängt, die Autorität der Rabbinen zu leugnen, ihre Ueberlieferungen für nicht bindend zu erklären und als einzige Norm das geschriebene Gotteswort hinzustellen, welches freilich wie jedes geschriebene Gesetz die willkürlichsten Deutungen sich gefallen lassen mußte.

Das waren die Sadokäer und die Boëthosäer. Ein großer Theil der Differenzen zwischen ihnen und den Pharisäern wird im Talmud an verschiedenen Stellen erörtert, die Grundverschiedenheiten werden uns von Josephus mitgetheilt; beide aber schweigen über ihren Ursprung. Hier wie dort treten sie als eine bekannte historische Erscheinung auf; wie sie aber in die Erscheinung getreten, was den Anstoß zu dieser Parteibildung gegeben, woher sie ihre Namen ableiten — das erfahren wir nicht. Die sog. Baraita zu den Abot des R. Natan ist die einzige Quelle, die uns einige Andeutungen über diese Frage giebt, welche wir in Folgendem einer eingehenden Untersuchung unterziehen wollen.

Der Bericht in den A. d. R. N. liegt uns in zwei Rezensionen vor. Die eine findet sich in unseren Talmudausgaben (K. 5.), die andere ist abgedruckt in Taussig's Nᵉwêh Šâlôm (München 1872, S. 27) und mit einigen unwesentlichen Aenderungen und Zusätzen — welche wir in der folgenden Wiedergabe in runden Klammern hinzufügen, während wir die Varianten der Taussig'schen Ausgabe in eckige Klammern setzen — auch im 'Aruk u. d. W. ביתום und lautet: שני תלמידים היו לו (לאנטגנוס איש סוכו ושמם) צדוק וביתוס (ושנה להם אל תהיו כעבדים וכו׳) [כיון ששמעו הדבר הזה] (והלכו ו) שנו [הדבר] לתלמידיהם [ותלמידיהם לתלמידיהם] (ולתלמידי תלמידיהם) [אמרו דבר בשם אומרו] ולא אמרו פירושו (עמדו ודקדקו אחריהם) אמרו (אלו היו יודעים אבותינו) [הייתם יודעים] שתהית המתים (ו)מתן שכרן של צדיקים בעולם הבא לא היו [אומרים כן] (שונין כך) [הלכו ויצאו ופירשו להן] (עמדו ופירשו מן התורה ואמרו מסורת ביד פרושים לצער עצמם בעולם הזה ולעולם הבא אין להם שכר) ויצאו מהם [תרי] (שנים) משפחות רעות צדוקין וביתוסין [על שמם] (צדוקין לשם צדוק וביתוסין לשם ביתוס). Offenbar ist es diese Rezension, welche auch Maimonides vorgelegen hat, und welche er in seinem arabisch geschriebenen Mišnakommentar bis auf einen Punkt, auf den wir später (S. 23) zurückkommen werden, fast wortgetreu wiedergiebt. In seiner Erklärung zum Spruche des Antigonos (Abot I. 3.) erzählt er: „Dieser Gelehrte hatte zwei Schüler; der eine hieß Sadok, der andere Boëthos. Als sie diesen Ausspruch aus seinem

Munde vernahmen, verließen sie ihn, und es sagte der Eine zum Andern: Unser Lehrer hat es ja klar ausgesprochen, daß es weder Belohnung noch Strafe giebt, und daß wir dort nichts zu erwarten haben. Denn sie hatten den Sinn seiner Worte nicht verstanden. Und so kamen sie denn mit einander überein, sagten sich vom Gesetze los und schaarten jeder eine eigene Partei um sich, welche von den Rabbinen Ṣadokäer und Boëthosäer genannt werden."

Der andere, ausführlichere, im Wesentlichen aber hiermit übereinstimmende Bericht in unseren Talmudausgaben lautet: „Antigonos von Sacho hatte zwei Schüler, welche seinen Ausspruch lehrten. Sie trugen ihn ihren Schülern vor, diese wieder ihren Schülern. Da standen sie auf und deutelten hinterher daran und sprachen: Was dachten sich denn unsere Väter, da sie so sprachen? Ist es möglich, daß ein Arbeiter den ganzen Tag arbeite und Abends seinen Lohn nicht erhalte? Hätten aber unsere Väter gewußt, daß es ein kommendes Leben[1]) und eine Auferstehung der Todten giebt, sie hätten nicht so gesprochen. Da standen sie auf und sagten sich los von der Tora, und es zweigte sich von ihnen ausgehend eine zweifache Spaltung ab: Ṣadokäer und Boëthosäer, die Ṣadokäer nach dem Namen des Ṣadok, die Boëthosäer nach dem Namen des Boëthos. Und sie bedienten sich ihr Leben lang silberner und goldener Geräthe, nicht als ob sie hochfahrenden Sinnes gewesen wären, aber die Ṣadokäer meinten: Es ist eine Ueberlieferung in den Händen der Peruschim (Pharisäer), daß sie sich hinieden quälen; in einem kommenden Leben aber haben sie nichts."[2])

I.

Diese schlichte, einfache Erzählung, frei von allem „dichterischen Aufputz und orientalischer Ausschmückung", trägt so sehr das Ge-

1) In unseren Ausgaben ist zu עולם nicht אחר zu ergänzen, sondern הבא nach einer Handschr. der Bodl. (No. 408. Fol. 72.) und nach einem Zitat in Meïri's בית הבחירה zu Abot I. 3.

2) Unsere Lesart ist der Variante bei Taylor: Sayings of the Jewish fathers, Cambridge 1877. Exc. III. S. 126 vorzuziehen.

präge der Wahrheit an sich, erfüllt alle Bedingungen, welche der Kritiker an eine mit dem Anspruch auf Geschichtlichkeit auftretende Nachricht zu stellen berechtigt ist, in so hohem Grade, daß die souveräne Verachtung, mit welcher sie in neuerer Zeit behandelt wurde, unbegreiflich wäre, fände sie nicht in dem allgemeinen Mißtrauen und der Voreingenommenheit gegen talmudische Geschichtsquellen ihre Erklärung. Die Ungeschichtlichkeit talmudischer Quellen ist heutzutage zu einem unumstößlichen Dogma geworden, dessen zahlreiche Bekenner jeden, der sich nur den leisesten Zweifel erlaubt, mit einem dem Streben nach wahrer Erkenntniß wenig ziemenden und noch weniger förderlichen Fanatismus verhöhnen und verketzern. Paulus Ewald[1]) nennt den Bericht in den A. d. R. N. „reine Fabel". Den Beweis dafür hat er zwar versprochen, ist ihn aber schuldig geblieben. Das Buch, in welchem er diesen Nachweis führen wollte, ist nicht erschienen, und so wissen wir auch nicht, wie er sich sonst die Namen Ṣadokäer oder Sadducäer (Σαδδουκαῖοι, wie die griechische Schreibart lautet) und Boëthosäer erklärt hat. Andere haben sich über unsere Quelle mit einem beredten Achselzucken oder noch beredterem Schweigen hinweggeholfen und über den Ursprung beider Parteien ihre eigenen Vermuthungen aufgestellt. Den sichern Boden eines mit allen Kriterien der Historizität ausgerüsteten Berichtes hatte man verlassen — jetzt war der Hypothese Thür und Thor geöffnet, die abenteuerlichsten Vermuthungen hatten den freiesten, weitesten Spielraum. Besonders auf die Erklärung des Namens „Sadducäer" ist viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit verschwendet worden. Da war kein Versuch so kühn, keine Annahme so gewagt, daß sie nicht geistreiche Vertreter und begeisterte Anhänger gefunden hätte. Wir können uns hier nur mit den wichtigsten Hypothesen über den Gegenstand unserer Untersuchung beschäftigen.

1. Am weitesten verbreitet ist die Ableitung von dem hebr. Worte צדיקים, d. i. Gerechte; demnach bezeichnet Sadducäer entweder solche, die im Rechtsprechen von unerbittlicher Strenge sind, oder solche, die im Gegensatze zu den Pharisäern (פרושים: etwa Sonderlinge!) auf dem Standpunkte des strikten Rechtes stehen

---

1) Pirke Aboth, Erlangen 1825. S. 7.

und die übertriebene Frömmigkeit oder gar heuchlerische Frömmelei verurtheilen, zu deren Vertretern die Ph. oft gebrandmarkt werden. Diese Ableitung hat dadurch, daß sie in Lehrbücher und andere für die Volksbildung berechnete Schriften eingedrungen, leider eine Volksthümlichkeit erlangt, die sie nicht verdient; denn sie ist durchaus falsch. Veranlaßt wurde sie wahrscheinlich durch die griechische Schreibweise mit doppeltem δ, welche auf ein Dageš im ד schließen ließ; doch ist dieser Schluß ungerechtfertigt, weil die Septuaginta z. B. auch Rebekka (Ῥεβέκκα) für Ribka (רבקה) schreiben, und die ganze Ableitung ist unrichtig, weil der Singular von צדוקים nicht צדיק, nicht einmal צדוק, sondern צדוקי lautet. Das Wort ist also kein ursprüngliches Nomen, sondern unstreitig ein Denominativum und zwar ein nomen gentilicium von dem Eigennamen Ṣadok (צדוק) abgeleitet.

2. Aus demselben Grunde kann auch eine andere Erklärung, welche den Gleichklang von Σαδδουκαῖοι und Στωϊκοί dazu ausbeutet, die Ṣadokäer zu Stoïkern zu stempeln, keinen Anspruch auf ernste Widerlegung machen, und man braucht nicht erst mit Jost[1]) darauf hinzuweisen, daß Josephus gerade die Pharisäer als Stoiker bezeichnet und daß der Ausdruck Stoïkoi den Griechen zu geläufig war, als daß er in ihrem Munde sich in Saddukaioi umwandeln konnte.

3. Von hoher Bedeutung dagegen ist die Hypothese, welche Geiger in seiner „Urschrift"[2]) aufgestellt hat. Ist sie auch schwerlich aufrecht zu erhalten, so gebührt ihr doch unstreitig wenigstens das Verdienst, die Forschung über den Ursprung der Ph. u. S. in neue Bahnen gelenkt und die falschen, oft lächerlichen Vorstellungen berichtigt zu haben, welche auch heute noch, namentlich betreffs der Pharisäer, gang und gäbe sind. In diesem Betracht kann die Geiger'sche Hypothese für die Geschichte beider Parteien epochemachend genannt werden. Wir wollen sie in kurzen Umrissen hier wiedergeben.

Die Ṣadokäer sind nach G. keine Geringeren als בני כהנים

---

1) Geschichte des Judenthums u. seiner Sekten, Leipzig 1857. I. S. 216 Anm. 1.

2) Breslau 1857 S. 20 ff. u. S. 100 ff.

צדוק, Priester vom Geschlechte des Ṣadok, eines Nachkommen von Pinehas, dem Sohne El'azar's. Im Laufe der Zeit hatte dies Geschlecht namentlich durch seine Anhänglichkeit an das Davidische Haus über die andere, von Itamar stammende Linie den Vorrang gewonnen. Ein Priester aus diesem Geschlechte war es auch, Jehosû'a hakkohên haggadôl, der beim Wiederaufbau des Tempels unter 'Ezra mit der Würde des Hohenpriesters bekleidet wurde, einer Würde, die sich fortan in seinem Hause vom Vater auf den Sohn vererbte, bis es durch die Unwürdigkeit seiner letzten Glieder dieses hohe und einflußreiche Amt einbüßte und durch die Has'mônäer aus der bedeutend geringern Linie des Jojarib ersetzt wurde. „Die Zadokiten hatten somit aufgehört, die Regenten zu sein, sie waren nicht mehr die Malkizedek, 'die Könige der Gerechtigkeit', nicht mehr die Zaddikim, 'die Gerechten', sie standen nicht mehr über dem Volke. Die Sadduk̈äer, in welchen die Zadokiten den Kern bildeten, waren nur eine Partei im Volke, eine abgeschlossene, aristokratische, welche in ihrer Exklusivität den Zudrang der Masse von sich abwehrte, aber doch als adlige, durch Alter des Geschlechts, durch Priesterheiligkeit oder durch neu erworbenes Ansehen den bedeutendsten Einfluß hatte, eine kleine, aber mächtige Partei. Eine Abart von ihnen, oder vielmehr eine sich ihnen anrankende Schlingpflanze sind die Boëthusen, welche dem neuen herodäischen Priesteradel, der Familie des zum Hohenpriester erhobenen Schwiegervaters des Herodes angehörend, mit der ganzen Rücksichtslosigkeit und der Volksverachtung, welche die Herodianer charakterisirt, auftraten. Ihnen gegenüber stand die nationale Partei als die demokratische ..... Die nationale Partei wurde schon früher als diejenige bezeichnet, welche sich von den Völkern der Länder und deren Unreinheit 'absonderte' (נבדל 'Ezra 6, 21; 9, 1; 10, 11). Dieses Charakterzeichen wurde nun mit dem entsprechenden aramäischen Worte der Name der Partei. Sie hießen nun Peruschim (aram. Form: Perischin), Pharisäer."

Diese Auffassung hat Geiger mit mehr Geschick als Erfolg durch die ganze Zeit des zweiten Tempels durchzuführen und die ganze Geschichte jener sechshundertjährigen Periode mit großem

Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit von diesem Gesichtspunkte aus zu beleuchten versucht. Er hat den ganzen kritischen Apparat zu diesem Zwecke in Bewegung gesetzt, etliche Theile und ganze Bücher der heil. Schrift je nach Bedürfniß bald dieser, bald jener Epoche zugeschrieben, überall Spuren des Antagonismus zwischen Sadokiten und Nibdalim und überall Anhaltspunkte gesucht und natürlich auch gefunden, namentlich die anscheinend so harmlosen, unschuldigen Wörter צדק, צדיק und צדיקים zu Parteibezeichnungen voll bitterer Ironie gestempelt[1]) und in weiterer Konsequenz als Leitfaden zur Auffindung sadducäischer Spuren fast bis zum Uebermaße ausgebeutet; er hat mit emsigem Fleiße das Kleinste, Geringfügigste, Unscheinbarste und Verschiedenartigste, kurz alles zusammengetragen, was nur irgend zu verwerthen war, hat es mit kunstfertiger Hand zu einer wunderbaren Mosaik zusammengefügt und so einen großartig angelegten Bau aufgeführt, der nur den einen Fehler hat, daß er der festen, sichern Grundlage entbehrt und deshalb unter der eigenen Wucht um so eher zusammenstürzen mußte, je gewaltiger und je kunstvoller er war. In der That hat die Geiger'sche Hypothese wenig Anerkennung, noch weniger Zustimmung gefunden; spätere Geschichtsschreiber haben sie theils ignorirt, theils verworfen, bis sie in letzter Zeit von Wellhausen[2]) wieder aufgenommen und adoptirt, von Taylor[3]) aber mit dem Berichte in den A. d. R. N. zu einer neuen, vermittelnden Hypothese verschmolzen wurde, welche mit G. den Ursprung der Sadducäer auf den Hohenpriester Sadok zurückführt, ihre Grundsätze aber mit A. d. R. N. in einer spätern Periode und zwar durch das Eindringen griechischer Denkungsweise eine neue Färbung annehmen läßt.

Ich bezweifle, ob G. dies überhaupt in Abrede gestellt hat; jedenfalls kann er unter solchen Bedingungen sich eine Aussöh-

---

1) So ist ihm, um nur ein Beispiel anzuführen, הצדיק (Jes. 57, 1.) der sadokitische Fürst; er wird צדיק genannt mit deutlicher Beziehung auf die Partei und ironischer Anspielung auf seinen nichts weniger als „gerechten" Lebenswandel. Den entsprechenden Ausdruck im zweiten Satzgliede — ואנשי חסד — übersetzt er: „Die gnädigen Herren" (!)

2) Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874.

3) Sayings of the Jewish fathers, Cambridge 1877. Exc. III. S. 128.

nung mit den A. d. R. N. schon gefallen lassen. Ob aber diese mit einem Ausgleichsversuche, welcher ihre positive Darstellung vollständig verwischt, und nicht einmal die äußeren Umrisse, kaum noch den Rahmen stehen läßt, ebenso zufrieden sein können, ist eine Frage, die man entschieden verneinen muß. Da hat es G. selbst viel besser verstanden, sich mit den A. d. R. N. auseianderzusetzen. Er sah sich genöthigt, jener alten Ueberlieferung erst den historischen Boden zu entziehen, ehe er daran gehen konnte, auf ihren Trümmern seine kunstvolle Hypothese aufzubauen, und er that dies so geschickt, daß er die Trümmerreste sogar noch als Bausteine für sich verwerthen konnte. Ihm sind die A. d. R. N. „ein später Nachwuchs der midraschischen Literatur, der, wie dieses ganze späte Schriftthum, uns manche alte Sage, freilich in eigenthümlicher Nüancirung, erhalten hat". Eine alte Sage hat fast immer einen historischen Kern und diesen von der dichterischen Umhüllung loszuschälen, die sich im Laufe der Jahre angesetzt, ist nicht selten der bloßen Willkür überlassen. Hier hat G. folgende Auswahl getroffen: „Die Zurückführung auf zwei Namen ist richtig, nur daß beide nicht Schüler des Antigonos, vielmehr Zadok älter, Boëthos aber jünger ist. Auch die vornehme Haltung der Sadducäer und der Spott über die Pharisäer, die eigentlich selbst die Nichtigkeit ihrer Hoffnungen kennten,[1]) wird als charakteristisch hervorgehoben, nur daß im Geiste der spätern Zeit ihre Grunddifferenz als eine eschatologische bezeichnet wird."[2])
Warum aber gerade dieses richtig, jenes aber unrichtig ist, das erfahren wir nicht.

Nicht besser ergeht es Josephus. Auch er stellt überall, wo er von dem Wesen beider Parteien spricht, diese eschatologische Grunddifferenz in den Vordergrund, und auch er wird in der beliebten Manier behandelt, die im Nebensatze stückweise wieder zurücknimmt, was im Hauptsatze im Ganzen zugestanden worden ist. Akkomodation und Absicht leuchtet ihm aus Josephus' ganzer Darstellung zu sehr hervor. „Dennoch muß natürlich diese Differenz vor-

1) Daß diese Auffassung unrichtig ist, werden wir weiter unten zeigen.

2) Urschrift S. 105 f.

handen gewesen sein, nur daß wir sie auf ihr rechtes Maaß und ihre rechte Bedeutung zurückführen müssen. Die Anlehnung der Aboth Nathan's an den Spruch des Antigonos aus Socho scheint hier im Ganzen das Richtige zu treffen." Nur daß die Sadokäer nicht, wie aus jener Quelle hervorgeht, den Satz mißverstanden oder gar mißdeutet und mißbraucht haben; sie blieben vielmehr der praktischen Frömmigkeit, wie jener Spruch sie lehrt, treu, grübelten nicht über gerechte Vergeltung, glaubten gar kein Recht auf eine weitere Belohnung zu haben und unterschieden sich also in dieser Frage nur dadurch von den Pharisäern, daß sie die Lehre von der Auferstehung nicht so entschieden wie diese betonten, sondern „kühler diese Fragen in den Hintergrund treten ließen, ohne die dogmatische Behauptung entschieden zu verwerfen."[1]) Freilich erzählt jene Ueberlieferung von der Anlehnung an den Antigoneïschen Ausspruch in Uebereinstimmung mit Josephus das gerade Gegentheil von dem, was G. als Differenz zwischen Pharisäern und Sadokäern hinstellt. Das thut aber nichts. Sie haben sich eben beide geirrt. Die Sadokäer können Auferstehung und Vergeltung nicht geleugnet haben, weil sonst die G.'sche Hypothese einen argen Stoß erlitte, und so bleibt denn von der ganzen Ueberlieferung als historischer Kern nichts weiter übrig, als die Zurückführung auf zwei Namen, nur daß es nicht die rechten sind, und die Anlehnung an den Ausspruch des Antigonos, nur im entgegengesetzten Sinne. Und da behauptet Geiger noch fast in demselben Athemzuge, daß Akkomodation und Absicht aus Josephus hervorleuchten.

Wir werden später auf diese eschatalogische Grunddifferenz noch zurückkommen müssen; für jetzt genügt es uns, konstatirt zu haben, daß Geiger innere Gründe für die Ungeschichtlichkeit unserer Quelle nicht vorgebracht, daß er ihr vielmehr einen, wenn auch äußerst dürftigen, unter seinen Händen stark zusammengeschrumpften, historischen Kern eingeräumt hat, und daß Josephus sich mit ihr in Uebereinstimmung befindet. Dagegen ist G.'s Hypothese schlagend widerlegt worden von Derenbourg in seiner

1) Urschrift S. 131 f.

Geschichte Palästina's [1]). In einer eigens diesem Zwecke gewidmeten Note führt er aus, daß es erstens unerklärlich wäre, daß Josephus, selbst ein Priester, nichts zu wissen scheint von diesen innigen Beziehungen zwischen der großen Priesterfamilie und den Saddukäern, zumal nach G. diese Partei, welche das fast ausschließliche Privileg der richterlichen und administrativen Aemter in Händen gehabt haben soll, nur ausnahmsweise Juden aus anderem Geschlechte zu öffentlichen Aemtern zuließ; daß es ferner, ein so hohes Alter der Sadduläer vorausgesetzt, unerklärlich wäre, daß keines der beiden ersten Makkabäerbücher, von denen das erste unter Johann Hyrkan, das zweite mitten unter den Kämpfen zwischen beiden Parteien abgefaßt ist, irgendwo den Namen derselben erwähnt; daß es endlich, wenn die Einen sich nach jenen frommen Männern benannt hätten, welche unter ʿEzra muthig jede Berührung mit den Heiden zurückgewiesen haben, die Anderen aber nach Vorfahren, welche während so vieler Jahrhunderte das Vorrecht des Hohenpriesterthums besessen haben, unbegreiflich wäre, daß beide Parteien in gleicher Weise diese Namen als einen Schimpf fliehen, sie niemals sich selbst beilegen und sie nur anzuwenden scheinen, um sich gegenseitig zu beschimpfen.

Zu diesen treffenden Widerlegungsgründen mag noch der von Taylor geltend gemachte Einwand hinzugefügt werden, „that not a single trace of this supposed designation of Sons of Zadok occurs in the Jewish postexile literature — which would be altogether inexplicable, had that name been in general use“.[2]) Wellhausen, dem diese Blöße in der G.'schen Hypothese nicht entgangen, ist diesem Einwand in seiner Abhandlung über die „Pharisäer und die Sadduläer“, welche Taylor, wie es scheint, unbekannt geblieben ist, zuvorgekommen. Durch scharfe Betonung einer ziemlich untergeordneten Differenz zwischen der Chronik und Samuel, die zu einer absichtlichen, tendentiösen Aenderung in sadokitischem Parteiinteresse aufgebauscht wird — als ob außer dem Verfasser der Chronik Niemand sonst ein Exemplar der Bücher

---

1) Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine par J. Derenbourg. I. Paris 1867, note IV. „origine des Phariséens et des Sadducéens.“

2) Sayings etc. a. a. O.

Samuels besessen hätte — stellt er über die „Lücke zwischen den Bne Zadok des Ezechiel und den Sadducäern des zweiten vorchristl. Jahrhunderts“ eine Nothbrücke her, zu deren Stärke und Haltbarkeit er selbst wenig Zutrauen haben muß, wenn er sie mit den nicht sehr ermuthigenden Worten der Oeffentlichkeit übergiebt: „An dem Bewußtsein, daß der Priesteradel von Zadok sich ableite, das sehr lebendig und triebvoll in der Chronik sich äußert, muß man sich genügen lassen und nicht auch noch den Namen Sadducäer, der in dieser Form vielleicht erst später entstand, in einem so offiziösen Schriftwerke erwarten“ (S. 50).

Wenn aber dies Bewußtsein wirklich so lebendig und triebvoll in der Chronik zum Ausdruck kommt, so kann man doch nur mit um so größerem Rechte erwarten, daß in einem so offiziösen Schriftwerke auch der Name, ich will nicht sagen der Sadducäer, aber doch wenigstens der B^enê Ṣadoḳ als Parteiname in der ihm von G. beigelegten Bedeutung nachgewiesen wird. Aber Wellhausen weist von vornherein auch nur die Zumuthung eines solchen Nachweises zurück. „Verlangt man den historischen Nachweis der Kontinuität des Namens, so verlangt man eigentlich zu viel .... man darf sich hier nicht möglichst schwierig stellen“ meint der Vf. auf Seite 47. Noch mehr! Er untergräbt mit eigener Hand die exegetischen und bibelkritischen Grundlagen, auf denen die G.'sche Hypothese ruht, und dennoch glaubt er sie aufrecht erhalten zu können, ohne ihr auch nur eine einzige neue Stütze zu geben. „Man wird erstaunen,“ sagt er S. 76, „daß der Knecht Gottes Jes. 53 die Pharisäer waren, die unter dem Drucke der Mächtigen litten — aber dies ist in der That Geiger's Meinung. Streng genommen freilich hätte er nach dem Leitfaden, welchen ihm sonst der vermeintliche Spitzname çaddîqîm für die Auffindung der Sadducäer liefert, aus der Verbindung 53, 11 zu einer umgekehrten Meinung gelangen müssen — indeß wer wollte es so genau nehmen! Den Anhaltspunkt für G., die Parteien so hoch hinauf zu verfolgen, geben ihre Namen ab. Die Sadducäer haben ihren Namen von Zadok, also waren die B'ne Zadok schon in der alten Zeit Sadducäer, d. h. nicht ein Geschlecht, sondern eine bestimmte kirchlich-politische Partei. Der Name der Pharisäer ist nach G.'s Deutung gleichwerthig mit

dem der Nibdalim, also waren die Nibdalim die Partei der Pharisäer. Die geschichtliche Ueberlieferung ist hierbei Nebensache."

Fast fühlt man sich versucht, diese Worte für reine Ironie zu halten; doch sind sie purer Ernst. Die historische Ueberlieferung in den Büchern ʿEzra und N^{e}hemja, welche, wie W. selbst weiter ausführt, als Theile der Chronik einerseits auf ʿEzra's Seite stehen, andererseits mit höchster Verehrung an den Nachkommen Ṣadoḳ's hängen, und auch davon abgesehen, keinen Zweifel darüber lassen, daß auch die Erzpriester sich wohl oder übel auf den Boden der Nib̲dalim stellen mußten, wenn sie nicht überhaupt den Boden verlieren wollten — diese geschichtliche Ueberlieferung, welche bei den Namen Nib̲dalim und B^{e}ne Ṣadoḳ an zwei Parteien, geschweige denn an einen Antagonismus zwischen beiden zu denken verbietet, ist ihm wirklich nur Nebensache. Hauptsache ist ihm, daß die Namen stimmen. Aber nicht einmal das ist richtig. Der Satz: ויאכלו בני ישראל השבים מהגולה וכל הנבדל מטמאת גויי הארץ אלהם לדרש ליוי אלהי ישראל (ʿEzra 6, 21), den Geiger merkwürdigerweise als Stütze für seine Behauptung anführt, läßt wohl keinen Zweifel darüber, daß die Nib̲dalim nicht *P^{e}rusim* waren, sondern *Proselyten*, die sich zum Judenthum bekehrt hatten. Es bleibt also als Anhaltspunkt für Geiger's Hypothese nichts mehr übrig als das „Bewußtsein, daß der Priesteradel von Zadok sich ableite", ein Bewußtsein, das sich angeblich in der Chronik „sehr lebendig und triebvoll" äußern soll. Nach alle dem dürfte es jedoch nur Wenige geben, die mit W. so bescheiden sind in ihren Ansprüchen, daß sie sich an diesem Bewußtsein genügen ließen. Aber selbst wenn man es über sich gewinnen könnte, sich hierbei zu beruhigen, selbst wenn man sich, um nicht allzuschwierig zu sein, überreden könnte, daß trotzdem die ganze Hypothese nunmehr nur noch an diesem einzigen dünnen Faden hängt, die Forderung eines streng wissenschaftlichen Nachweises für die Kontinuität des Namens B^{e}nê Ṣadoḳ in der nachexilischen Literatur — von dem Namen der Nib̲dalim gar nicht zu reden — ebenso unbillig und unberechtigt ist, wie sie nach W.'s eigenem Geständniß unerfüllbar ist, so befände man sich immer noch den drei von Derenbourg vorgebrachten Gegen-Argumenten gegenüber,

welche W. zu entkräften gar nicht versucht hat, und deren zwingende Logik wohl stark genug ist, die ohnehin schon so sehr geschwächte und ihrer Hauptstützen beraubte Hypothese G.'s vollends zu Falle zu bringen, andererseits aber die Ansicht zu stützen, daß der Ursprung der in Rede stehenden Parteien nicht höher als in die Makkabäerzeit zu setzen ist. Die Vertreter dieser Ansicht sind Grätz und Derenbourg.

4. Nach Grätz[1]) sind die Sadducäer der Landesadel, welcher sich um den Thron der Hasmonäerfürsten schaart und auf die Regierung des Landes großen politischen Einfluß übt; „ihnen geht das Interesse an dem jüdischen Gemeinwesen über das an der jüdischen Lehre. Zu ihnen gehören die jüdische Aristokratie, die tapferen Krieger, die Feldherren, die Staatsmänner. Sie bilden den eigentlichen Kern des has'monäischen Anhanges, der in Schlachten und Unterhandlungen den Führern treu dient." Ihren Namen leiten sie von einem ihrer Führer ab, einem Aristokraten Namens Ṣadoḳ. Ihnen gegenüber stehen die Pharisäer als demokratische Partei. Ihren Kern bilden die Schriftgelehrten, welche, mit ihrer Macht und ihrem Einfluß im Volke fußend, in Opposition treten zu dem Königthume und den Anmaßungen der herrschsüchtigen Aristokratie. Den Ṣadoḳäern zur Seite stehen dagegen die Boëthusäer. Jene fühlen sich durch das Uebermaaß der religiösen Satzungen gehemmt und beengt und leugnen daher die Gemeingültigkeit derselben, indem sie nur diejenigen Gesetzesbestimmungen als verbindlich anerkennen, welche in der pentateuchischen Gesetzgebung ausdrücklich aufgeführt werden. Da sie jedoch, dem Kriegshandwerk und politischen Künsten ergeben, nicht so viel Gesetzeskunde besitzen, um ein solches Prinzip theoretisch aufzustellen oder durchzuführen, so überlassen sie dies ihren Bundesgenossen, den Boëthosäern, welche, mit einer tiefern Gesetzeskunde ausgerüstet, der Aufgabe wohl gewachsen sind und sich des in sie gesetzten Vertrauens würdig erweisen. „Das Verhältniß von Sadducäern und Boëthosäern würde sich demnach in der Weise herausstellen, daß jene

1) Geschichte der Juden Bd. III. 2. Aufl. S. 76 f.

als politische, diese als religiöse Gegner der Pharisäer zu betrachten wären."

Auch gegen diese Auffassung ist mancherlei einzuwenden. Vor allem weiß keine Quelle etwas von einem aristokratischen Parteiführer Namens Ṣadok. Und doch muß dieser Mann eine sehr angesehene, sehr einflußreiche Stellung eingenommen und in der Geschichte jener bewegten Zeit eine hervorragende Rolle gespielt haben. Dieser Ṣadok ist also eine bloße Erfindung, um den Namen „Ṣadokäer" zu erklären. Wird er aber seines politischen Charakters entkleidet, seiner hohen Stellung enthoben, so haben wir eben den Ṣadoḳ der Abot des R. Natan. Dazu kommt, daß zu einer solchen Scheidung zwischen Sadduкäern und Boëthosäern, wie Grätz sie vornimmt, durchaus kein Grund vorhanden ist, was schon Jost behauptet.[1]) Derselbe weist auch die Ausdehnung der Meinungsunterschiede zwischen Pharisäern und Ṣadokäern auf Staatseinrichtungen und Regierungsgrundsätze als reine Willkür zurück. „Weder führt irgend eine Spur dahin, daß die S. von politischem Interesse getrieben das mosaische Gesetz deshalb als allein gültig anerkannten, weil ihnen die Erhaltung des Staates am Herzen lag, noch daß die Ph. aus ihrem Hasse gegen das Königthum zu Demokraten umgewandelt worden. Sie wurden bisweilen zu staatlichen Parteien; doch bestand ihr wesentlicher Streit keineswegs in Grundsätzen über Staatsleitung und Kriegführung".[2]) Vielmehr waren beide Parteien ursprünglich nichts als zwei religiöse Sekten, die sich durch gewisse dogmatische Grundsätze von einander unterschieden. Höchstens kann man zugeben, daß die S. meist in den Reihen der Reichen und Vornehmen und eines großen Theils der Priester zu finden sind, während die Ph. sich überwiegend aus den Schriftgelehrten zusammensetzten. Derenbourg hat dafür folgende treffende Erklärung:[3])

5. Nach Vernichtung der Hellenistenpartei erkannten fromme,

---

1) Geschichte des Judenthums u. s. w. I. S. 215 Anm.

2) Ebendas. u. S. 225.

3) Essai etc. S. 73 ff.

begeisterte Männer die Nothwendigkeit, neue Schranken gegen die Berührung mit dem Heidenthume aufzurichten. Man hatte schon das Ungeheuer des Polytheismus in Israel zerschmettert geglaubt, da war es plötzlich in neuer, gefährlicherer Gestalt erschienen und selbst bis in's Allerheiligste gedrungen. Sollte die Wiederkehr einer solchen Gefahr ein für alle Male unmöglich gemacht werden, mußte man die Kluft erweitern, welche den Juden vom Heiden trennte, und so sehen wir denn in der That Jose ben Jo'ezer und Jose ben Johanan, die Schüler des Antigonos aus Soḵo, den Boden der heidnischen Völker für unrein und Glasgeschirre für empfänglich gegen Unreinheit erklären,[1]) jenes um die Auswanderung, dieses um den intimen Verkehr mit Griechen zu erschweren. So entstand die ἀμιξία, Absonderung, hebr. פרישות, welche also nicht Verzicht auf weltliche Dinge, Zurückziehung von öffentlicher Wirksamkeit bedeutet, sondern eine von jedem Verkehr mit Heiden freie Lebensweise. Gesetze und Vorschriften, welche auf eine Absperrung des Monotheïsmus gegen eine Berührung mit dem Heidenthume hinzielen, gab es zwar schon längst; aber jetzt nach dem ruchlosen Attentat der Hohenpriester Menelaos und Alkimos auf die Integrität dessen, was dem Volke das Theuerste war, auf die Unverfälschtheit seiner Religion, wurde diese Absperrung, die P^eris'ûṯ förmlich zum System erhoben und auf die äußerste Spitze getrieben. Aber weder die Has'monäer noch ihre Umgebung konnten oder mochten den Schriftgelehrten auf dieser Bahn folgen. Ihre Beziehungen zum Auslande sowohl, wie die beträchtlichen Reichthümer, die sie während der letzten Kriege aufgehäuft zu haben scheinen, machten ihnen die übertriebene P^eris'uṯ unerträglich. Sie begnügten sich, sorgfältig und gewissenhaft das Gesetz zu befolgen, wie es der Buchstabe und die alte Ueberlieferung festgestellt hatten, sahen jedoch in der Befriedigung ihrer weltlichen Gelüste nichts, was mit der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten im Widerspruch stehen könnte.

1) So ist der Satz: גזרו טמאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית (j^{e}r. S'abbaṯ I. 7 und baḇli das. 14b u. 15a) aufzufassen. Derenbourg's allzu wörtliche Uebersetzung: „ils déclarèrent impurs le sol des peuples idolâtres et les vases en verre" ist hier dem Sinne nicht entsprechend.

Dieser gemäßigten Tugendhaftigkeit, welche die große Strenge der P^e^rîšût ein wenig milderte, kam der Name צדקה „Gerechtigkeit" zu. In dem Maaße, wie die Macht Johann Hyrkan's wächst und seine Eroberungen zunehmen, entfernen sich auch die Gewohnheiten der Priester und der Krieger, die den Ethnarchen umgeben, immer mehr von denen der Schriftgelehrten, die in ihren Lehrhäusern und mitten unter dem Volke einfach leben. Jene bilden unmerklich einen Adel, dem der Hof und der Tempel als Stufenleiter für ihr Fortkommen (marchepied) dienen, und sie suchen die Würde des einen und die Heiligkeit des andern zu erhöhen. Die Gelehrten zeigen im Gegensatz zu ihnen wenig Neigung zu Rang und Machtstellung und ersetzen die Heiligkeit des Priesterthums, das ihnen die Geburt versagt hat, durch größere Strenge in Sitte und Lebenswandel. Dem Anhänger der P^e^rîšût wird jetzt der Spitzname Parûš (פרוש) an den Kopf geworfen, und dieser antwortet mit dem Namen Ṣadûḳ (צדוק) oder Ṣadûḳî (צדוקי), mit dem man die Anhänger der strikten Gesetzesbefolgung belegt. So werden beide Namen, bevor sie zur Bezeichnung zweier Parteien dienen, als Schimpf- oder Spottnamen betrachtet, welche die eine auf die andere anwendet, aber keine gern sich selbst beilegt.

Wir haben diese vorzügliche Darstellung deshalb so ausführlich wiedergegeben, weil wir im Wesentlichen mit derselben übereinstimmen. Leider hat sich D. durch die Stammesverwandtschaft der Wörter צדוקי und צדקה verleiten lassen, jenes von diesem abzuleiten. Die Versuchung war um so größer, als die Bezeichnung פרוש in der That von dem Abstraktum פרישות abgeleitet und nicht, wie Geiger will, eine Uebersetzung von נבדל ist. Allein die Ausdehnung des Gegensatzes zwischen den Prinzipien beider Parteien auch auf ihre Namen und die Hineinlegung jener in diese war ein Mißgriff, weil sie sich nicht konsequent auch auf den Namen der Boëthosäer anwenden läßt; sie war ein Fehler, weil צדוקי nicht wie פרוש eine Verbalform ist, sondern, wie bereits erwähnt, ein Denominativum, und zwar ein nomen relativum, welches nicht auf ein Primitivum צדקה, sondern צדוק, offenbar ein nomen proprium, zurückgeht. D. scheint dies wohl gefühlt zu haben; denn er spricht von einem surnom de saddouk ou

saddouki, dont on accablait les partisans de la stricte légalité. Aber abgesehen davon, daß von צדקה kein Appellativ צָדוּק nach der Analogie von פָּרוּשׁ gebildet werden kann, weil dieses ein transitives, jenes aber ein intransitives Verbum zum Stamme hat, kommt auch die Bezeichnung „saddouk" nirgends vor. Der Singular von צדוקים heißt stets צדוקי, niemals צדוק. Auch sind die Ṣadoḳäer, wie wir weiter unten zeigen werden, keineswegs die Anhänger der strikten Legalität, welche nur der übertriebenen Strenge der Pharisäer Opposition machen; sie leugnen vielmehr die Tradition überhaupt und suchen sich selbst die Befolgung des geschriebenen Gesetzes auf jede mögliche Weise zu erleichtern. Ihre Gegner hätten ihnen schwerlich den Namen צדוקים beigelegt, wenn dieser sich von צדקה (Gerechtigkeit) ableitete.

Zum Glück thut diese einzige Stelle, welche dem Angriff eine Blöße bietet, dem Ganzen seiner Darstellung keinen Eintrag. Wir werden später sehen, daß man die Saddukäer oder Ṣadoḳäer sehr wohl von einem Manne Namens Ṣadoḳ ableiten und D.'s Ansicht dennoch im Wesentlichen aufrecht erhalten kann. Jedenfalls ist ihm der Beweis gelungen, **daß die beiden vielbesprochenen Parteien frühestens unter den Schülern des Antigonos aus Soḵo entstanden sein können, wahrscheinlich aber erst eine oder zwei Generationen später, nach Beendigung der Makkabäerkämpfe entstanden sind.** Um so mehr muß es überraschen, daß Wellhausen, der die Geiger'sche Hypothese wieder aufnimmt, hiervon gar keine Notiz nimmt und es nicht einmal für nöthig hält, die von Derenbourg gegen dieselbe vorgebrachten, wie ich glaube, sehr gewichtigen Argumente zu widerlegen. Er beschränkt sich einfach darauf, das was Geiger bereits dargelegt hat, in wissenschaftlichere Formen zu kleiden.

II.

Wir haben bereits angedeutet, daß Geiger es unterlassen hat, den von ihm behaupteten Zusammenhang zwischen den Bᵉne Ṣadoḳ des Jᵉḥezkᵉêl und den Saddukäern der spätern Zeit, sowie zwischen den Nibdalim des ʿEzra und den Pᵉrušîm oder

Pharisäern des zweiten vorchristl. Jahrhunderts streng wissenschaftlich nachzuweisen. Er stellt vielmehr seine mehr als zweifelhafte Hypothese als etwas allgemein Bekanntes und Anerkanntes hin, oder als etwas, was sich von selbst versteht und nicht weiter bewiesen zu werden braucht. Dieses Verfahren hat ihm einen sehr herben Tadel von Seiten Wellhausens zugezogen. „Geigers Ableitung," sagt er,[1]) „wäre vielleicht längst als richtig anerkannt, wenn nicht seine Darstellung der Sache sehr geschadet hätte. Der Abschnitt über die Zadokiten (Urschrift S. 20—38) trägt wesentlich den Charakter der Offenbarung, man kann sich nur glaubend oder nicht glaubend dazu verhalten. Worauf sich G. in Wirklichkeit stützt, wird nicht klar; die Stützen, die er produzirt, sind höchst gebrechlicher Natur und werden größtentheils durch eine bodenlose Mißdeutung biblischer Stellen geschaffen. Das Ganze hat den Anschein, als solle das, was später gehörigen Orts zu beweisen war, an einer frühern Stelle mit Gelegenheit eingeschmuggelt werden, um sich hinterher darauf wie auf längst Bekanntes berufen zu können. Die Entrüstung, die dies Verfahren vielfach hervorgerufen hat, ist erklärlich; indessen kann man zu Gunsten (?) Geigers sagen, daß selten[2]) eine nicht grundlose Ansicht auf schlechtere Weise begründet worden ist." Das sind harte Worte! Man sollte nun wenigstens erwarten, daß W. systematischer zu Werke gehen und mit einer Darlegung der Gründe den Anfang machen würde, warum der Bericht in den Abot des R. Natan zu verwerfen und eine andere Erklärung für die Namen der Sadokäer und Boëthosäer überhaupt nöthig ist. In dieser Erwartung sieht man sich aber getäuscht. Was W. gegen diesen Bericht vorbringt, sind keine Gründe, sondern nur ein Paar neue Glaubensartikel und zwar:

1. „Die Abot des R. N. enthalten überhaupt keine Ueberlieferung und speziell nicht in ihren Angaben über Ursprung der Sadducäer."
2. „Diese letzteren sind einfach aus Daten des Talmud erschlossen."

---

1) Die Pharisäer u. s. w. S. 50.

2) Soll wohl heißen: nicht selten.

3. „Sadduk und Boëthus sind abstrahirt aus den Namen çaddûqîm und Baithusîm, keine Spur von einer unabhängigen Kenntniß dieser Personen."

4. „Daß sie beide zu Schülern des Antigonos von Socho gemacht werden, beruht ebenso auf bloßer Kombination."[1])

Klingt das nicht auch wie Offenbarung? So viel Sätze, so viel Glaubensartikel! Namentlich sind die Thesen 1. und 2. so gewagt, daß sie nur wenig gläubige Ohren finden dürften. Wer den Talmud und die A. d. R. N. auch nur oberflächlich kennt, der weiß, daß diese Vieles enthalten — darunter auch manch werthvolles geschichtliches Material — was man sowohl in jenem, wie in der Midrâšliteratur vergebens sucht[2]) und daß speziell über die Ṣadoḳäer der Talmud und die Midrâšîm kein einziges Datum enthalten, welches den A. d. R. N. als Anhaltspunkt für ihre Angaben über Ursprung derselben dienen könnte. Daß wir von den beiden Häresiarchen sonst keine Kenntniß haben (3), ist bei dem Mangel an Quellen aus jener Zeit kein Wunder. Von den anderen Schülern des Antigonos wissen wir, abgesehen von Jose ben Jo'ezer und Jose ben Johanan, nicht einmal die Namen, und auch von diesen beiden, welche doch als Träger der Tradition[3]) und als „Männer, an denen kein Makel sich fand"[4]), der spätern Zeit, nachdem die Pharisäer den Kampfplatz behauptet hatten, ein weit größeres Interesse einflößen mußten, als jene Urheber einer bereits überwundenen Sekte — auch von ihnen wissen wir nicht viel mehr als ihre Namen; jedenfalls stehen die äußerst dürftigen Nachrichten über ihr Leben in keinem Verhältniß zu ihrer Bedeutung. Daß es endlich auf bloßer Kombination beruht, wenn Ṣadoḳ und Boëthos zu Schülern des Antigonos gemacht werden (4), ist bei der geringen Pflege, welche die Juden der Geschichtsforschung widmeten, kaum anzunehmen. Schwerlich lebte in jener Zeit, in welcher die A. d. R. N. entstanden sind,

1) D. Phar. u. s. w. S. 46.

2) Vgl. z. B. die schöne Erzählung von 'Aḳiba in A. d. R. N. K. 6. mit Ketubot 62b Ende f.

3) Abot I. 4.

4) Temura 15b Z. 10 v. u.

noch ein klares Bewußtsein von den Zeitverhältnissen, welche die sadducäische Häresie ermöglichten und begünstigten. Man bedenke nur, daß selbst R. Jose ben Ḥalapta (1. Hälfte des 2ten Jahrh.), dem Verfasser einer „Seder ʿOlam" betitelten Chronik, die zwei Jahrhunderte vom Wiederaufbau des Tempels bis auf Alexander den Großen auf drei Jahrzehnte zusammenschrumpfen,[1]) daß von den glorreichen Helden der Makkabäerkriege im Talmud nur in ganz allgemeinen Ausdrücken, wie „das Ḥasmonäerhaus" u. dgl., die Rede ist, niemals aber ein Name genannt wird[2]) und daß sogar die Parteikämpfe zwischen Pharisäern und Sadducäern nur noch so dunkle und verworrene Erinnerungen im Talmud zurückgelassen haben, daß dort nur wenige Namen aus jener ganzen Periode hervortreten, Namen, welche sich besonders tief in die Tafeln der Geschichte jener Kämpfe eingegraben haben und welche trotzdem — ich erinnere an ינאי המלך — von den Talmudisten mit einander verwechselt oder gar identifizirt werden. Wie könnte man eine bessere Kenntniß der Zeit, in welche der Ursprung jener Parteien fällt, bei einem so „späten Nachwuchs der midraschischen Literatur" voraussetzen, wie die erst nach Abschluß des Talmud entstandene sog. Baraita zu A. d. R. N. es ist? Und noch dazu eine so genaue Kenntniß! Wir haben gesehen, daß die Parteispaltung erst einige Zeit nach Beendigung der Makkabäerkämpfe ihren Anfang nahm. Auch dieser Umstand ist in unserer Quelle nicht außer Acht gelassen. Sie macht Ṣadok und Boëthos, die Schüler des Antigonos, nicht zu unmittelbaren, sondern nur zu mittelbaren Urhebern der Häresie und setzt diese selbst erst zwei Generationen später, also in die Zeit des Johann Hyrkan. **Eine so genaue Uebereinstimmung mit den wirklichen Thatsachen bei so lückenhafter Geschichtskenntniß kann nicht mehr auf Kombination, kann nur auf Ueberlieferung beruhen.**

Erweisen sich aber schon W.'s Prämissen in kritischer Beleuchtung als unberechtigt, so ist dies in noch höherem Grade der

1) ʿAboda zara 9a Z. 1.

2) Johann Hyrkan (יוחנן כהן גדול) macht eine Ausnahme, weil die Mišna seinen Namen durch Ueberlieferung seiner halakischen Anordnungen verewigt hat.

Fall bei der an diese Voraussetzungen geknüpften Schlußfolgerung, daß „A. d. R. N. nun gar nicht in Betracht kommen kann“.[1]) Warum nicht? Gesetzt auch, dies alles wäre nichts als Kombination, hat diese dann nicht wenigstens den Werth einer freilich nicht sehr geistreichen, noch weniger kunstvollen, dafür aber desto wahrscheinlichern Hypothese, die ernstlich erwogen und widerlegt zu werden verdient? Giebt sie nicht die einfachste, naheliegendste Antwort auf die Frage: Wer war jener Ṣadoḳ, auf den der Name Ṣadoḳäer unstreitig hinweist? Oder ist es rationeller, ihn mit jenem Hohenpriester zu identifiziren, der fast ein Jahrtausend früher gelebt und der ebensowenig wie seine Nachkommen, die B^e^nê Ṣadoḳ, in irgend einer nachweisbaren Beziehung zu den Parteibestrebungen der Ṣadoḳäer stand? Empfiehlt es sich nicht viel mehr, ihn lieber als einen uns sonst unbekannten Mann hinzustellen, der in den Parteikämpfen zwar keine besonders hervorragende Rolle spielte, weil sonst sein Name schwerlich so ganz untergegangen wäre, der aber begabt und vermöge seines Wissens einflußreich genug war, unter günstigen Vorbedingungen den ersten Anstoß zu einer immer weiter sich verbreitenden, immer tiefer eingreifenden Bewegung zu geben und demgemäß in den ersten Anfängen dieser Bewegung oder kurz vorher gelebt haben muß? Hat diese einfachste, natürlichste Lösung darum an Werth verloren, weil die A. d. R. N. sie geben?

Freilich setzt diese Quelle, wie bereits erwähnt, die beiden Urheber der Spaltung zwei Generationen vor Beginn derselben und das ist, wie ich glaube, die einzige Schwierigkeit, die in diesem Berichte zu denken giebt. Es ist klar, daß Ṣadoḳ und Boëthos nicht gelebt haben können, als die Fluthen der Bewegung, durch wilde Parteileidenschaft stürmisch aufgeregt, bereits so hoch giengen, daß sie Menschenopfer forderten; aber ebenso klar scheint es, daß sie nicht zwei Generationen vor ihren ersten Anfängen gelebt haben können. Wenn sie es nicht waren, welche Irrlehren in die Herzen ihrer Schüler pflanzten und die Keime religiöser Zwie-

1) Die Pharisäer u. s. w. S. 47.

tracht unter das Volk streuten, wenn sie, wie ausdrücklich erzählt wird, den Spruch ihres Lehrers ohne jeden Kommentar ihren Schülern vortrugen (ולא אמרו פרושו) und erst ein späteres Geschlecht ihm die aberwitzige Deutung gab, daß es keine Vergeltung und keine Unsterblichkeit gäbe, mit einem Worte: wenn Sadok und Boëthos nicht die Begründer der nach ihnen benannten Sekten sind, wie kommt es, daß diese ihren Namen führen?

Zwar stellt Maimonides[1]) (und nach ihm fast sämmtliche ältere Kommentatoren, wie Meïri, Duran u. A. z. St. bis herab auf Bartinora zu Abot I. 11 und Jadajim IV. 6) den Vorgang so dar, als ob in der That die beiden Schüler des Antigonos selbst die Häresiarchen wären, und er ist an dieser Stelle um so zuverlässiger, als seine Darstellung, wie wir gesehen haben, eine fast wörtliche Wiedergabe der Erzählung in den A. d. R. N. ist. Trotzdem darf man aus dieser Differenz, welche ihm vielleicht ganz unwichtig und unerheblich schien, angesichts der Thatsache, daß beide Rezensionen und der Bericht im ʿAruk in diesem Punkte übereinstimmen, nicht den voreiligen Schluß ziehen, daß Maimonides eine andere Lesart vorgelegen, zumal der Raschi zugeschriebene Abot-Kommentar und Duran in ihrer mit der Maimunischen übereinstimmenden Darstellung sich ausdrücklich auf ʿAruk als Quelle berufen, und es nicht anzunehmen ist, daß sie auch im ʿAruk eine andere Lesart gehabt haben sollten. Die Lösung dieser Schwierigkeit muß auf einem andern Wege gesucht werden, und sie ist nicht schwer zu finden, wenn man einen flüchtigen Blick auf die Zeitverhältnisse wirft.

III.

Durch den welterschütternden Eroberungszug Alexanders des Großen waren die Juden zum ersten Male mit dem Griechenthum in nähere Berührung gekommen. Durch das Abhängigkeitsverhältniß, in welches sie bald nach dem Tode dieses ebenso hoch-

1) An der oben S. 3 f. mitgetheilten Stelle aus seinem Kommentar zu Abot I. 3.

sinnigen als siegreichen Helden zuerst zu Egypten, später zu Syrien traten, wurden sie mit dem Hellenismus mehr und mehr vertraut. In Egypten, namentlich in Alexandria, wo sich eine zahlreiche jüdische Gemeinde bildete, assimilirten sich die Juden unter den kunstliebenden, die Wissenschaften fördernden Ptolomäern dem Hellenismus leichter. Sie nahmen griechische Bildung in sich auf und reflektirten ihre Strahlen reiner und geläuterter wieder zurück in die griechische Welt. Die Uebertragung der Bibel, welche den Urquell des jüdischen Geisteslebens den Griechen zugänglich machte, hatte zur Folge, daß sie sich mit Eifer und Sorgfalt auf eine philosophische Behandlung derselben legten, um dieses uralte nationale Heiligthum, auf das sie stolz waren, gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen; sie prüften die Ergebnisse griechischer Forschung an den erhabenen Lehren des eigenen Volkes, suchten die Gegensätze, so gut es gieng, abzustumpfen, auszugleichen oder mit einander zu versöhnen, und übten so einen nachhaltigen gestaltenden Einfluß auf die spätere Philosophie. Wahrscheinlich haben jüdisch-alexandrinische Denker schon sehr früh den Versuch gemacht, griechische Weltweisheit mit jüdischer Offenbarungslehre harmonisch zu verschmelzen und so den Grund zu einer Religionsphilosophie zu legen, deren Keime sich schon in der Uebersetzung der „Septuaginta" triebvoll zeigen.[1]) Mit Sicherheit ist dieses Streben schon bei Aristobul, der unter Ptolemäus Philopator (181—145) lebte, also einem Zeitgenossen des Antigonos, nachzuweisen.[2])

Größern Widerstand fand der Hellenismus oder das, was dafür ausgegeben wurde, in Palästina. Desto zügelloser war aber auch seine Herrschaft, als der Widerstand endlich unter syrischer Oberhoheit durch äußere Gewalt und innern Verrath gebrochen wurde. Es war nicht der Genius idealen Griechenthums, es war sein lächerliches, fratzenhaftes Zerrbild, das im Tempel

1) Die ältesten Stücke dieser Uebersetzung, insbesondere die Uebertragung des Pentateuch, reichen hinauf bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemäus Philadelphus, der von 284—247 König war.

2) S. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Alterthums von M. Heinze. Berlin 1876. S. 268.

zu Jerusalem auf den Altar erhoben wurde und dem die höchsten nationalen Güter schnöde geopfert werden sollten. Wüstlinge, wie die Hohenpriester Jason, Menelaos, Alkimos, Griechlinge mit dem äußerlichen Firniß hellenischer Bildung, innerlich rohe Barbaren, mißbrauchten den Namen des Hellenismus, um die angestammte Religion gewaltsam auszurotten, das nationale Gefühl gewaltsam zu ersticken. Sie errichteten Gymnasien und Erziehungsanstalten, in denen Leute ihres Schlages schamlos sich entblößten, des Bundeszeichens aber an ihrem Körper sich schämten. Sie plünderten den Tempelschatz, um Rang und Würden vom Syrer zu erkaufen, überboten sich gegenseitig in Gewalt, Niedertracht und Gemeinheit, behandelten das Volk wie Sklaven und wetteiferten im Servilismus gegen den „Fremden". Kein Wunder, wenn das empörte, in seinen heiligsten Gefühlen tief verletzte Volk entrüstet sich erhob gegen die Verräther, welche das Land an den frechen, hochmüthigen Syrerkönig verkauften, wenn es nicht ruhte, bis es diesen selbst in ruhmvollem Kampfe besiegte und sich Selbstständigkeit und Religionsfreiheit wieder errang. Es wäre verkehrt, daraus den Schluß zu ziehen, daß die Juden Palästina's wahrer griechischer Bildung feindlich waren, und man müßte eine sehr geringe Meinung von dieser selbst haben, wenn man annehmen wollte, daß nur Männer wie jene Hohenpriester sich angezogen von ihr fühlten und für sie empfänglich waren, die Edelsten aber und Besten des Volkes sie verschmähten und von sich wiesen.

Im Talmud [1]) lesen wir eine schöne Allegorie von vier Denkern, welche den „Garten" (transzendentaler Forschung) betraten; durch das, was sie dort sahen, ward der Eine getödtet, der Andere geistumnachtet, der Dritte dazu gebracht, die Pflanzungen (der Religion) auszureißen; nur einer, ʿAḳiḇa, ging ebenso unversehrt, wie er kam. Aehnliche Wirkungen mochte das Gift des Zweifels hervorgebracht haben, welches damals mit den griechischen Philosophemen zugleich in die Gemüther eingedrungen war. In den Einen wirkte es tödtlich auf den Glauben, in den Anderen betäubend, wieder in Anderen verwirrend, in Wenigen nur klärend

---

1) Jer. Ḥagiga II. 1; babli das. 14b Z. 8. v. u.

und läuternd, und zu diesen Wenigen gehörten sicherlich die Schriftgelehrten, deren geübter, lichtgewohnter Blick, ungeblendet von dem Glanz der neuen Lehren und dem Scheine von Wahrheit, welchen griechische Dialektik selbst dem Irrthum zu geben wußte, Wahres von Falschem zu unterscheiden vermochte. Sie machten es wie R. Meïr in jener Erzählung;[1]) sie warfen die Schale weg, nachdem sie den Kern herausgeschält, den sie im Lichte des geoffenbarten Gotteswortes als echt befunden hatten.

Wir haben zwar keine bestimmte Nachricht darüber, daß die Rabbinen jener altersgrauen Zeit physische und metaphysische Spekulation getrieben haben; bei der Spärlichkeit, mit der die Quellen aus jener Zeit fließen, ist es auch gar nicht anders zu erwarten. Aber eine Andeutung hat sich doch erhalten in einer bisher noch zu wenig beachteten Miśna. In Ḥagîga II. 1 heißt es: „Man trägt die Ehegesetze nicht Dreien zugleich vor, die Schöpfungsgeschichte nicht Zweien zugleich und die Beschreibung des „Wagens" (Jeḥezkeêl K. 1. u. 10.) nicht einmal Einem, es sei denn, daß er die nöthige Vorbildung und ein selbstständiges Auffassungsvermögen besitzt. Wer über drei Dinge grübelt, für den wäre es besser, er wäre gar nicht auf die Welt gekommen (ראוי [od. רתוי] לו כאלו לא בא לעולם): was oben, was unten, was vorher, was nachher; und wer nicht Rücksicht nimmt auf die Ehre seines Eigners (קונו), für den wäre es besser, er wäre gar nicht auf die Welt gekommen (רתוי לו שלא בא לעולם)." Diese Miśna verräth sich dem ersten Blick als eine der ältesten in der ganzen Sammlung. Der an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange sehr schwierige Ausdruck ראוי,[2]) die noch schwierigere, zweifellos aber bessere

---

1) Das. 15b Mitte.

2) ראוי heißt sonst: würdig geziemend, fähig; hier fordert der Sinn die Bedeutung: gut, angenehm, wünschenswerth. Prof. Krehl denkt hier an das syrische רעא; „א für ע", schreibt er, „macht keine große Schwierigkeit. ארעא bedeutet: er wünscht, hält für wünschenswerth; ראוי könnte demnach bedeuten: wünschenswerth. Freilich wäre die Bildung immerhin merkwürdig, doch kommen derartige Bildungen mit û nach dem zweiten Radikal auch im Syr. vor, in ganz ähnlicher Bedeutung wie die Form קטיל z. B. רחום geliebt, סנוא gehaßt (vgl. שמועתא Gerücht, eig. das, was gehört wird, בתולא eig. wohl die von Anderen Getrennte, in Abgeschiedenheit Gehaltene, die

Lesart רתוי,[1]) das unsichere Schwanken der ältesten Handschriften zwischen beiden Lesarten,[2]) die sonderbare Konstruktion mit כאלו לא oder gar שלא für אלו לא, die Dunkelheit des Schlußsatzes und endlich die seltene Bezeichnung קונה für Gott — alles dies sind Spuren hohen Alters, die durch die auffallende Aehnlichkeit zwischen dem zweiten Satze und einem Verse in den Sprüchen des Ben Sira, der gleichfalls ein Zeitgenosse unseres Antigonos war, an Bedeutung noch gewinnen. Ich meine den in der rabbinischen Literatur[3]) öfter zitirten Vers: במפלא ממך אל תדרש ובמכסה ממך אל תחקר במה שהרשית התבונן אין לך עסק בנסתרות, der in der syrischen Uebersetzung so lautet: דקשין מנך לא תבעא ודתקיפן מנך לא תעקב במא דאשלטוך אסתכל ולית לך תוכלנא על כסיתא (ed. Lagarde III. 21—22). Offenbar sind die Worte der Misna, welche das Forschen über vier der menschlichen Erkenntniß unerreichbare Dinge als unzuträglich bezeichnen, nur eine spezielle Anwendung dieses allgemein gehaltenen Gedankens, eine nähere Bezeichnung dessen, was nach Ben Sira unserm Wissen sich entzieht und vor dessen Ergründung dieser warnt. Sicher sind beide Aussprüche aus denselben Motiven geflossen und beiden liegen wohl dieselben Zeitverhältnisse zu Grunde, die sich ziemlich deutlich in ihnen wiederspiegeln, und wir wagen vielleicht nicht zu viel, wenn wir annehmen, daß

Jungfrau, u. Ae.). Es wäre demnach ראוי geradezu = רעא gratus, acceptus, placens. Zu dem Wechsel zwischen ע und א vgl. אמרא Schaf mit עמרא Wolle, נבע und נבא, עגם Hiob 30, 25 mit אגם."

1) רתוי haben Babli u. Jer. z. St. wiederholt, während es in dem Zitat b. Jebamot 40a ראוי heißt. Ueber die Etymologie von רתוי ist schon viel gestritten worden. Zuletzt hat es Oppenheim im Magazin für jüd. Gesch. u. Lit. Jg. I. S. 110 aus dem Samaritanischen — רתה Uebers. für חנן — erklärt, worin ihm aber bereits Geiger im Glossar zu seinem „Lehrbuch zur Sprache der Mischnah" (Breslau 1845. S. 130) zuvorgekommen ist, der auch das arabische رثى zum Vergleich herbeigezogen hat.

2) Beide sind bereits dem Vf. des 'Aruk bekannt; vgl. auch Rabbinovitz' Dikduké Soperîm z. St.

3) b. Hagîga 13a, jer. das. II. 1 u. Berêsît rabba Abs. 8. Im Jer. lautet die erste Hälfte des Verses: פליאה ממך מה תדע עמוקה משאול מה תחקר; in B. rabba steht dafür: בגדול ממך אל תדרש בחזק ממך אל תחקר במפלא ממך אל תדע ובמכסה ממך אל תשאל; die ersten zwei Sätze dieser Fassung entsprechen am besten der syr. Uebers.

diese Miśna nicht viel jünger ist als die „Sprüche“ des Ben Sira, daß sie sogar noch aus demselben Jahrhundert stammt.

Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird erhöht durch die fremdartige Umgebung, in welcher diese Miśna sich befindet. Der Traktat Ḥagîga, in welchem sie steht, handelt von den Privatfestopfern (Deuteronomium 16, 16—17). In welcher Beziehung stehen sie zu den kosmogonischen und metaphysischen Problemen? Maimonides, dem das nicht entgangen, meint in seinem Kommentar z. St., daß unsere Miśna an die Schlußworte der unmittelbar vorhergehenden (I. 8.) anknüpft. Er hat die Schwierigkeit wohl erkannt, aber wenig zu ihrer Lösung beigetragen; denn der räthselhafte Hinweis auf die Worte: הן הן גופי תורה kann unmöglich als solche gelten. Einerseits ist eine Beziehung zwischen diesem und irgend einem der folgenden Sätze durchaus nicht zu erkennen und auch die Miśna selbst hat mit ihrer Nachbarin keinen andern Berührungspunkt als das Wort עריות, andererseits steht auch jene nur in sehr lockerem Zusammenhange mit dem ganzen Traktat. Sie lautet nämlich: „Die Lösung der Gelübde schwebt in der Luft und hat nichts, worauf sie sich stützen könnte; die Gesetze über Śabbâṯ, Privatfestopfer (חגיגות) und Mißbrauch geweihter Gegenstände zu unheiligen (Privat-) Zwecken sind wie Berge, die an einem Haare hängen; denn sie bestehen aus einer geringen Anzahl von Schriftversen und einer Menge von Vorschriften; die Rechtspflege, die Gesetze über den öffentlichen Opferdienst, über Rein und Unrein und über verbotene Ehen haben eine Stütze. Sie bilden den Kern der Tora“.

Auch hier deutet der **Schlußsatz**, der schon in der Gemara Befremden erregt und zu einer Emendation Veranlassung giebt,[1]) auf ein sehr hohes Alter. Könnte darüber noch ein Zweifel sein, so würde er gehoben durch den **ersten** Satz, der nach einer Baraita in b. Ḥagîga 10a schon den Widerspruch des R. Eliezer und R. Jośûʿa (2te Hälfte des ersten nachchristl. Jh.) heraus-

1) אלא אימא הן והן גופי תורה. b. Ḥagîga 11b Z. 4. — S. jedoch Tosepta ʿErubîn Ende und Ḥagîga I Ende, wo zu den vier Letztgenannten noch ערכין חרמין הקדש ומעשר שני hinzugefügt und dann ausdrücklich hervorgehoben wird: אלו שמנה מקצועי תורה גופי הלכות.

fordert. Was aber veranlaßte den Sammler, diese und die folgende Misna gerade in den Traktat Ḥagîga einzufügen, wo sie so wenig hinzugehören scheinen? Wenn es weiter nichts war, als das Wort חגיגות, so hätten diese Misnot ebenso gut in Sabbât oder in Meʿîla u. s. w. stehen können; ihr eigentlicher Platz wäre vielmehr am Schlusse des Traktats Nedarîm. Es muß ihn also irgend eine andere Erwägung hierbei geleitet haben. Aber welche? Diese Frage bleibt noch immer offen und die Schwierigkeiten werden durch die Andeutung Maimuni's, daß beide Misnot, sofern sie von גופי תורה handeln, zusammengehören, eher erhöht als gehoben.

Wir haben jedoch die Lösung bereits angebahnt, indem wir das hohe Alter Beider mit Nachdruck betont und, wie wir glauben, auch nachgewiesen haben. Es ist nämlich durch neuere Forschungen festgestellt, daß R. Juda han-Nasî (Anf. des 3ten Jh.) nicht der erste Redaktor einer Misnasammlung war. Frankel[1]) nennt R. ʿAkiba (Anf. d. 2ten Jh.) als den Ersten, der die bis dahin zerstreuten Halakot gesammelt und systematisch geordnet hat. Aber in Synhedrîn III. 4. wird nicht allein eine Misna des R. ʿAkiba, sondern eine noch ältere „erste Misna" (משנה ראשונה) erwähnt. D. Hoffmann ist in seiner Abhandlung: „der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums"[2]) zu dem Ergebniß gelangt, „daß Theile unserer Misna bereits in den Schulen Hillel's und Sammai's redigirt wurden." Wir gehen nur einen Schritt weiter — und glauben denselben auch in einem demnächst erscheinenden Aufsatze „Ueber die erste Misnasammlung" genügend gerechtfertigt zu haben — wenn wir annehmen, daß Hillel selbst die erste Misnasammlung redigirte, in welcher alle bis dahin in den Schulen gelehrten Halakot in der von seinen Lehrern überkommenen Form Aufnahme fanden. An einem Beispiele aus Baba kamma I, 1 zeigen wir daselbst, daß der sprachliche Ausdruck und die styli-

1) Darke hammis'na oder Hodegetica in Mischnam, Leipzig 1859, S. 210.

2) Beilage zum Programm des Rabbinerseminars zu Berlin pro 1877/78 S. 30. Anm. 4.

stische Fassung dieser Halakot nicht immer von Hillel herrührt, sondern mitunter, wir können sagen in den meisten Fällen, älter ist. Das Bewußtsein von dem hohen Alter einzelner Mišnot ist in der spätern Zeit noch so lebendig, daß der Talmud sie in der uns vorliegenden Form in die Zeit der Sop^erim zurückversetzt.[1]) Wir wagen daher nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß die angeführten Mišnot in Hagîga aus der Zeit des Ethnarchen Johann Hyrkan stammen. Die in ihnen enthaltenen Bestimmungen rühren vielleicht von den Schülern des Jose ben Jo'ezer und Jose ben Johanan, zum Theil auch von diesen selbst her. Dasselbe gilt von M. 2. יוסי בן יועזר אומר שלא לסמך יוסי בן יוחנן אומר לסמך und wenigstens einem Theil der übrigen Mišnot des 2ten Kapitels; sie gehören bereits der „Mišna rišona", d. h. der von Hillel redigirten Sammlung an. Streng genommen gehört eigentlich nur M. 2. in den Rahmen dieses Traktats; dieselbe knüpft an M. 4. des 1. K. an und sollte von rechtswegen unmittelbar auf dieselbe folgen; doch kommt es häufig genug vor, daß Mišnot, welche durchaus keinen logischen Zusammenhang weder unter einander noch mit dem Traktat haben, nur deshalb an einander gefügt werden, weil sie derselben Zeit entstammen oder auf dieselbe Person sich beziehen.[2])

Wenn die von Samuel han-Nagîd,[3]) Maimonides[4]) und Meïri[5]) vertretene Ansicht, daß es auch vor der Mišnaredaktion halakische Privataufzeichnungen gegeben, die richtige ist — die wahrscheinlichere ist sie jedenfalls — so erklärt sich diese Schwierigkeit noch einfacher durch die Annahme, daß wir es hier mit solchen von einem Schüler für den eigenen Privatgebrauch und daher mit geringerer Sorgfalt aufgezeichneten Notizen zu thun haben, welche der erste Mišnaredaktor um der einen hierher gehörigen Notiz willen unverändert und in der Reihenfolge, in

---

1) Jer. Šekalim V. 1.

2) Vgl. z. B. Berakot II. 5—7 Sota V. u. a. Stellen.

3) Einleitung in den Talmud (מבוא התלמוד לר"ש הנגיד).

4) Vorrede zu Mišne Tora.

5) Einleitung zu seinem Abotkommentar Bêt habb^ehîra.

welcher er sie auf jenem alten Blatte vorfand, hier aufgenommen hat. Daher auch die vielen sprachlichen Härten und stylistischen Unebenheiten, daher die Dunkelheit des Ausdrucks! Für den Zweck, dem jene Notizen dienen sollten, als Anhalts- und Stützpunkte für das Gedächtniß, waren z. B. die Worte לסמך, שלא לסמך (ergänze: את הידים על הקרבן ביום טוב) in M. 2. vollkommen ausreichend; der Verfasser wußte, was er sich darunter zu denken habe. Dem Fremden, Uneingeweihten aber sind sie ganz und gar unverständlich, und selbst für den Kundigen, der mit diesem Kunstausdruck für das Auflegen der Hände auf das Haupt eines darzubringenden Opfers (nach Levit. 1. 4. u. 3. 2, 13.) vertraut ist, so unklar und vieldeutig, daß schon verhältnißmäßig früh, schon unter zwei Tanaïten ein Streit darüber entstehen konnte, ob das Handauflegen überhaupt oder nur an Festtagen gemeint sei.[1]) Diese Kürze des Ausdrucks ist charakteristisch und daher ein selten täuschendes Merkmal hohen Alters. Für ein Lehrbuch, wie es die Mišna ist, wäre eigentlich Klarheit und Unzweideutigkeit eine berechtigte, unerläßliche Forderung. Dennoch nahm Hillel die alten Aufzeichnungen unverändert auf, einerseits aus jener Pietät oder Gewissenhaftigkeit, welche anordnete, die Lehren der Vorgänger wortgetreu wiederzugeben,[2]) andererseits weil Kürze der Darstellung bei möglichster Deutlichkeit und Präzision des Ausdrucks dem Schüler gegenüber, dessen Gedächtniß man nicht zu sehr belasten durfte, als Haupterforderniß galt,[3]) und die Mišna im Grunde nicht ein Gesetzeskodex sein sollte, sondern nur ein Kompendium, dazu berufen, dem Lehrer als Grundlage für den mündlichen Vortrag zu dienen, dem Schüler die Aneignung des Gehörten zu erleichtern, seinem Gedächtniß zu Hilfe zu kommen. Diesem Umstande verdanken wir es, daß uns hier einige alte, sehr werthvolle Notizen in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten sind.

Die erste dieser Aufzeichnungen (I. 8.) verfolgt den Zweck,

---

1) Bêṣa 20a.

2) ʿEdujoṯ I. 3. Bᵉkoroṯ 5a u. ö.

3) Pesaḥim 3b Ḥolîn 63b; vgl. Maimuni's Komm. zu Aḇoṯ I. 16.

anknüpfend an den dritten Spruch der großen Synagoge: „Machet einen Zaun um die Lehre",[1]) die Schulhäupter auf diejenigen Punkte aufmerksam zu machen, welche keinen genügenden Rückhalt an dem geschriebenen Gottesworte haben und daher den Angriffen der Gegner der Tradition die meisten Blößen darbieten. Es liegt hierin die Aufforderung an die Rabbinen, gerade auf diese ihr Hauptaugenmerk zu richten, den Damm an jenen dem Angriff am meisten ausgesetzten Stellen zu verstärken und zu befestigen, und wenn möglich die in der Luft schwebenden oder nur an einem Haare hängenden Ueberlieferungen an das Schriftwort anzulehnen, eine Aufgabe, die in der That im Laufe der Zeit Dank der sadokäischen Opposition immer mehr die hervorragendsten Häupter der pharisäischen Partei beschäftigte[2]) und, einmal in Fluß gerathen, nicht eher zum Stillstand kam, bis sie durch einen der großartigsten Denker der Nation, durch ʿAḳiḇa, mit großer Meisterschaft gelöst wurde.[3])

Die folgende Notiz (II. 1.) scheint wieder an den zweiten Spruch der großen Synagoge anzuknüpfen. „Bildet viele Schüler aus," sagten die Männer der großen Synagoge; dem gegenüber werden hier drei Punkte hervorgehoben, welche sich für den öffentlichen Vortrag vor einer gemischten Zuhörerschaft nicht eignen: die Ehegesetze, die Schöpfungsgeschichte, der himmlische Thronwagen. Diese erfordern eine ganz besondere, ihrer delikaten Natur angemessene und je nach dem verschiedenen Fassungsvermögen der einzelnen Hörer verschiedene, adäquate Behandlung, vor Allem aber eine gründliche Besprechung, wie sie nur in einem intimen Gedankenaustausche zwischen Lehrer und Schüler möglich ist; denn gerade hier ist Halbheit und Oberflächlichkeit gefährlicher als Unwissenheit und Unkenntniß. Namentlich gilt dies von kosmogonischen und theosophischen Materien. Die Pharisäer waren keine Feinde philosophischer Spekulation. Das Nachdenken und Forschen über ihre höchsten Probleme haben sie keineswegs ver-

---

1) Aḇoṯ I. 1.

2) S. Megillaṯ Taʿaniṯ K. 10 (§. 24).

3) Menahoṯ 29b Z. 12; Bekoroṯ 6b Z. 15. Aḇ. d. R. N. K. 6.

horreszirt oder gar gefürchtet. Aber sie konnten und durften sie nicht der großen Menge preisgeben,[1]) wie es die griechischen Philosophen und nach ihrem Vorgange vermuthlich auch die Vertreter ihrer Schulen in Palästina des Geldes wegen thaten. Sie machten daher eine geheime Wissenschaft aus der Philosophie, in welche sie den wißbegierigen und begabten Schüler erst nach gehöriger Vorbereitung einweihten,[2]) und auch diesen nur dann, wenn er von festem Charakter war und seines Lebens Mittagshöhe bereits überschritten hatte.[3]) Ihr Streben war darauf gerichtet, die Unreifen von diesem Gebiete ganz fern zu halten, den nach Erkenntniß Ringenden auf die rechte Bahn zu leiten, zugleich aber seinen Forschungstrieb zu zügeln und innerhalb der seinen Fähigkeiten angemessenen Grenzen einzudämmen. Mit bewunderswerthem Takt haben sie die der menschlichen Erkenntniß von der Natur gesetzten Schranken erkannt, welche die griechische Philosophie nicht immer erkannt, wenigstens nicht immer anerkannt hat. Sie sahen die Gefahren, welche in der Ueberschreitung dieser Grenzen liegen, und warnten vor dem vermessenen Eindringen in ein Gebiet, das wir nur mit gläubigem Herzen ahnend betreten dürfen, dessen Erforschung aber unserm Geiste nun einmal versagt ist. Wer über den unfaßbaren, unergründlichen Begriff des Unendlichen im Raume und in der Zeit grübelt, „wer darüber sinnt, was oben und was unten, was vorher und was nachher, wahrlich dem wäre es besser, er wäre gar nicht auf die Welt gekommen."

Auf diese Notiz folgte dann (M. 2.) eine kurze Anmerkung über die Meinungsverschiedenheit zwischen Jose ben Joʿezer und Jose ben Johanan betreffs der Semika oder des Auflegens der Hände auf das Opfer, ein Streit, welcher vielleicht deshalb bemerkenswerth erschien, weil er der erste und damals noch der einzige unter den Schulhäuptern war.[4]) Den Schluß bildeten eine Anzahl von den Rabbinen verschärfter Vorschriften über

1) Pesaḥim 50a, Ende des Pereḳ.

2) Ḥagîga 13a, Mitte.

3) Ḳiddušin 71a Z. 8 v. u.

4) b. Temura 16a Z. 1; jer. Ḥagîga II. 2. Anf.

levitische Reinheit, welche jetzt mit einigen Ergänzungen von den späteren Redaktoren den Rest des 2ten Kapitels ausmachen. Wir haben die beiden Jose bereits als diejenigen kennen gelernt, welche mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, um den allzu intimen Verkehr mit Griechen zu erschweren, die Reinheitsgesetze verschärft haben. Die Vermuthung, daß sie es sind, welche auch diese Verschärfungen aus ähnlichen Gründen, vielleicht um die Heiligkeit des durch die zeitgenössischen Hohenpriester Jason, Menelaos, Alkimos entweihten Tempeldienstes zu heben und zu erhöhen, eingeführt haben — diese Vermuthung liegt um so näher, als auch diese Hᵃlakot sonst keinerlei Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder dem Traktat selbst haben, was schon Raschi z. St. bemerkt, ohne eine genügende Erklärung dafür geben zu können. In M. 7 trift uns auch der Name Pharisäer entgegen und zwar als ehrenvolle Bezeichnung im Gegensatz zu dem die Reinheitsgesetze minder streng beobachtenden „Landvolk“ (עם הארץ). Wenn פרושים, wie Derenbourg will[1]), ein Spitzname war, so muß das Wort erst später im Munde der Gegner ein solcher geworden sein, als der Kampf zwischen Pharisäern uud Sadokäern bereits hell aufloderte und nahe daran war, von Worten zu Thaten überzugehen. Da nun dieser Name, wie Derenbourg nachgewiesen, überhaupt erst während der Makkabäerkämpfe, also unter Jose ben Joʿezer, mit der damals zu einem förmlichen System ausgebildeten פרישות zugleich auftauchte, andererseits aber, wie er gleichfalls nachgewiesen, schon in den letzten Regierungsjahren Johann Hyrkan's zu einem Spottnamen wurde, welchen sich die Pharisäer niemals selbst beilegten, so ist dessen ehrenvolle Erwähnung an dieser Stelle ein Beweis mehr dafür, daß diese Aufzeichnungen noch aus der ersten Zeit der Regierung Hyrkan's von den unmittelbaren Schülern Jose's herrühren. Und wie um dies zu bekräftigen, tritt uns der Name Jose b. Joʿezer's noch einmal gleichsam zur Besiegelung unserer Annahme am Schluß der Mišna entgegen, wo er, von dem sonst so wenig, fast nichts bekannt ist, als „Frommer unter der Priesterschaft“ (חסיר שבכהנה) besonders hervorgehoben und als ein Vorbild des Pharisäerthums im eigent-

1) S. oben S. 11 u. S. 17.

lichen Sinne des Wortes, d. h. der Fernhaltung von allem Unreinen, hingestellt wird.

Das Zusammentreffen so vieler Umstände erhöht die Wahrscheinlichkeit unserer Vermuthung, daß wir in diesen Mišnot sehr alte Aufzeichnungen von der Hand eines Schülers jenes frommen Priesters besitzen, verfaßt und geschrieben zu einer Zeit und aus einer Zeit heraus, in welcher die griechische Philosophie die Köpfe zu verwirren anfing, die ersten, schüchternen Versuche zu einem Sturm auf die Ueberlieferung, jene „Schutzwehr der geoffenbarten Religion" gewagt wurden, und gerade die Priester, welche doch in erster Linie berufen waren, eine Stütze des Allerheiligsten zu sein, in erster Linie sich von allem Verunreinigenden fernhalten mußten, in einen beklagenswerthen Gegensatz zu jenem frommen Priester und zum Pharisäerthum überhaupt traten. **Ist dies der Fall, so ist die Mišna, von der wir ausgegangen** (Ḥagîga II, 1), **gegen Ṣadok und Boëthos, die Mitschüler Jose's, und ihre Schulen gerichtet, welche zwar noch nicht den ausgeprägten Charakter der später so mächtigen Partei zur Schau tragen, die aber, vielleicht ohne es zu wollen und in bester Absicht, den Boden vorbereiten für die blutige Drachensaat, welche bald genug verheerend und schreckenverbreitend emporwuchern sollte, indem sie durch Popularisirung einer verderblichen philosophischen Richtung die ersten Keime der bald üppig aufschießenden Irrlehren in die breite Masse des Volkes streuen.**

Welcher Art die Philosopheme waren, die den Ṣadokäismus zeitigten, läßt der Schlußsatz jener Mišna errathen. Die dunkeln Worte: „Und wer nicht Rücksicht nimmt auf die Ehre seines Eigners, dem wäre es besser, er wäre gar nicht auf die Welt gekommen", scheinen auf eine bestimmte philosophische Richtung hinzudeuten. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, daß die epikureische Lehre gemeint ist, welche der Gottheit eine ziemlich überflüssige Rolle in der Weltordnung zuertheilt, die Welt der Erscheinungen aus natürlichen Ursachen erklären zu können vorgiebt, ohne Einmischung der Götter, welche die Welt nicht geschaffen haben, vielmehr selbst nur aus den feinsten der von Urewigkeit her existirenden und allem Bestehenden zu Grunde lie-

genden Atome gebildet sind, und weder um die Welt überhaupt, noch um die Menschen insbesondere sich kümmern, weil das ihre träge Ruhe und Behaglichkeit stören, ihnen den von allen Sorgen freien Genuß ihres ungetrübten Glückes verkümmern könnte. Schwerlich haben die jüdischen Bekenner der epikureischen Lehre sich soweit verirrt, dem Stifter dieser Schule auf dieser abschüssigen Bahn zu folgen, welche zur vollständigen Negirung des monotheistischen Gottesbegriffes, wie ihn das Judenthum lehrt, führen muß; vielmehr mochten sie eine Aussöhnung und Verschmelzung dieser Anschauungen mit den Grundlehren der eigenen Religion versucht haben. Aber schon der Versuch einer solchen Legirung mußte einem Jose ben Jo'ezer mit Recht, als eine Verfälschung der göttlichen Wahrheiten, wie eine Blasphemie erscheinen. Daß aber die Lehre Epikurs in ihren Hauptzügen wenigstens sowohl in Egypten wie in Palästina bei den Juden sehr verbreitet und die herrschende Philosophie gewesen, unterliegt keinem Zweifel. Der Talmud scheint von den zahlreichen Stiftern philosophischer Schulen nur Epikur zu kennen, dessen Name als Repräsentant des Systems schon in der Misna erwähnt wird.[1]) Epikureische Grundsätze sind es auch, die im „Buch der Weisheit" mit herben Worten gegeißelt werden:

Kurz und jammervoll ist unser Leben,
Und keine Heilung in des Menschen Ende,
Und kein Erlöser aus des Hades Reich.

Denn durch Zufall nur sind wir entstanden
Und werden bald, als ob wir nie gewesen.
Denn Dunst nur ist der Odem uns'rer Nase,
Ein Funke die Vernunft in uns'rem Herzen;
Wenn er erlischt, wird unser Leib zu Asche,
In Luftatome aufgelöst die Seele.

Aus dem Grabe kehret Niemand wieder!
Laßt uns des Augenblicks genießen,
Von uns'rer Lust sei Niemand ausgeschlossen,
Denn sie ist unser Antheil, unser Loos![2])

---

1) Synhedrin X. 1.

2) Ὀλίγος καὶ λυπηρός ἐστιν ὁ βίος ἡμῶν καὶ οὐκ ἔστιν ἴασις ἐν τελευτῇ ἀνθρώπου καὶ οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλύσας ἐξ ᾅδου. ὅτι αὐτοσχεδίως ἐγεννήθημεν καὶ μετὰ τοῦτο ἐσόμεθα ὡς οὐχ ὑπάρξαντες. ὅτι καπνὸς

Und von epikureischem Hauche scheint auch der Sadokäismus angekränkelt, wie wir nun nachweisen wollen.

IV.

Josephus hat in fünf Strichen von den Parteien folgendes Bild entworfen: *Φαρισαῖοι τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν, οὐδὲν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες, ὧν τε ὁ λόγος κρίνας παρέδωκεν ἀγαθῶν, ἕπονται τῇ ἡγεμονίᾳ, περιμάχητον ἡγούμενοι τὴν φυλακὴν ὧν ὑπαγορεύειν ἠθέλησε. τιμῆς γε τοῖς ἡλικίᾳ προήκουσι παραχωροῦσιν, οὐδὲν ἐπ' ἀντιλέξει τῶν εἰσηγηθέντων ταῦτα θράσει ἐπαιρόμενοι. πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται, δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ θελήσαντι προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας. ἀθανατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς αρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν .... Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι, φυλακῆς δὲ οὐδαμῶν τινων μεταποίησις αὐτῶν ἢ τῶν νόμων· πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας ἣν μετίασιν ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν. εἰς ὀλίγους τε ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι, πράσσεταί τε ὑπ' αὐτῶν οὐδὲν ὡς εἰπεῖν· ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἂν ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.*[1]) Fast sämmtliche Züge, die hier zu einem Gesammtbilde vereint sind, finden sich einzeln und zerstreut, bald mehr, bald minder scharf ausgeprägt, auch in den talmudischen Quellen.

ἡ πνοὴ ἐν ῥισὶν ἡμῶν καὶ ὁ λόγος σπινθὴρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν. οὗ σβεσθέντος τέφρα ἀποβήσεται τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα ἡμῶν διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ . . . . . (Nach Epikur ist die Seele *σῶμα λεπτομερές*, ein luftartiger, aus feinen Atomen, die im Tode sich zerstreuen, bestehender Körper.) *καὶ οὐδεὶς ἀναστρέφει. δεῦτε οὖν καὶ ἀπολαύσωμεν τῶν ὄντων ἀγαθῶν* . . . . . *μηδεὶς ἡμῶν ἄμοιρος ἔστω τῆς ἡμετέρας ἀγερωχίας* . . . *ὅτι αὕτη ἡ μερὶς ἡμῶν καὶ ὁ κλῆρος οὗτος.* Sap. Sal. II. 1—9.

1) Ant. XVIII. 1. 3—4.

1. Den grellen Gegensatz zwischen der Ueppigkeit und der Prachtliebe der Sadokäer auf der einen Seite und der nüchternen Enthaltsamkeit der Pharisäer, welche ob ihres mäßigen, bedürfnißlosen Lebens von jenen noch verspottet werden, auf der andern Seite markirt der Schlußsatz der Eingangs mitgetheilten Stelle aus Abot d. R. Natan K. 5 mit wenigen, aber treffenden Worten: והיו משתמשים בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם שלא היתה דעתם גסה עליהם אלא צדוקים אומרים מסורת הוא ביד פרושים שהם מצערים עצמם בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום.[1] Man vergleiche damit den vom pharisäischen Standpunkte aus geschriebenen Satz: אתם רואים את הרשעים מצליחים בעולם הזה כשנים ושלשה ימים הם מצליחים וסופם לרחות באחרונה והם רואים את הצדיקים מצטערים בעולם הזה כשנים ושלשה ימים מצטערים וסופם לשמח באחרונה.[2] Auch sonst begegnen wir im Talmud einer großen Anzahl von

---

1) Geiger übersetzt (Urschrift S. 105): Die Sadducäer sagten: die Pharisäer haben selbst die Ueberlieferung, daß sie sich auf dieser Welt abhärmen und in jener doch nichts haben. „Der Spott über die Pharisäer, die eigentlich selbst die Nichtigkeit ihrer Hoffnungen kannten," ist nach ihm für die S. charakteristisch. Zu einer solchen Interpretation ist aber durchaus kein Grund vorhanden. Das ist auch kein Spott mehr, was G. den Sadokäern in den Mund legt; das ist eine Sottise, noch dazu eine recht abgeschmackte, die wenig Lacher finden wird; denn die Zumuthung, daß die Ph. an Hoffnungen zäh festhielten, die sie als nichtig erkannt hätten, ist so albern, daß sie dem Witz der S. wenig Ehre machen würde. Soll dies aber so gemeint sein, daß die Ph. gegen ihr besseres Wissen dem Volke ein Mährchen aufbinden, so ist das wiederum kein Spott, sondern eine boshafte Verleumdung, und zwar eine so plumpe, daß sie die S. selbst nicht glauben konnten. Sie geben ja selbst zu, daß die Ph. sich abhärmten und auf die Genüsse dieser Welt verzichteten; waren sie aber nichts als Heuchler und Betrüger, warum sich abhärmen und verzichten? warum aus der Verstellung Ernst machen? Die Welt, die getäuscht sein will, blendet man mehr durch Frömmelei, als durch aufrichtige, wahre Frömmigkeit, durch den Schein der Tugend mehr, als durch die ungeschminkte Tugend selbst! Richtiger ist es, den Schlußsatz als selbstständigen Satz aufzufassen: „Es ist eine Ueberlieferung in den Händen der Ph., daß sie sich hienieden quälen; in einem kommenden Leben aber haben sie nichts." Was nun in den Worten der S. zum Ausdruck kommt, ist spöttisches Mitleid mit der frommen Einfalt, die sich den sichern Genuß des Augenblicks einer unsichern Zukunft zu Liebe entgehen läßt.

2) Siprê: Deuteronomium, 53.

Sinnsprüchen, welche darthun, daß die Ph. auf geistigen Genuß das größte, auf sinnlichen sehr wenig Gewicht legten. Wir erwähnen nur N. 4 des Pereḳ Ḳinjan Tora:[1]) „So ist der Weg der Tora: iß Brod mit Salz, trinke Wasser aus dem Maß, schlafe auf der Erde und lebe ein Leben der Entbehrung; mühe dich aber mit der Tora ab!" — und: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה.[2])

2. Daß die Ph. nicht nur das, was die prüfende Vernunft in der Auslegung der h. Schrift als richtig überliefert hat, befolgen und dessen Beobachtung gegen jeden Angriff vertheidigen zu müssen glauben, sondern in ihrer Ehrfurcht gegen die Alten so weit gehen, daß sie keinen Widerspruch gegen ihre Einrichtungen wagen, die S. dagegen nichts befolgen, was nicht durch die Gesetze ausdrücklich vorgeschrieben,[3]) ja sogar den Widerspruch gegen die Lehrer für eine Tugend der Schule halten, zu der sie sich bekennen[4]) — dafür finden sich gleichfalls zahlreiche Belege in der talmudischen Literatur. So antwortet R. Jᵉhosuʿa in einem Streite mit R. ʿliezer, als dieser endlich gar den Himmel

1) Eine Baraita zu Abot, in den Ausgaben als Abot K. 6 bezeichnet.

2) b. Šabbat 83b Ende, u. ö.

3) *Φυλακῆς δὲ οὐδαμῶν τινων μεταποίησις αὐτῶν ἢ τῶν νόμων.* Derenbourg (Essai u. s. w. S. 123) übersetzt ein wenig ungenau: ils n'ajoutent aucune observation à ce qui est prescrit par les lois. Die Ṣadoḳäer, meint Josephus, fügen nicht nur selber nichts hinzu zu den Bibelvorschriften, sondern befolgen auch nicht, was die Rabbinen hinzugefügt haben, weil sie den Widerspruch gegen die Lehrer für eine Philosophentugend halten. S. die folg. Anm.

4) *Πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας ἣν μετίασιν ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν.* Ich konstruire: *πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους ἀμφιλογεῖν σοφίας ἣν μετίασιν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν.* Obgleich der Satzbau nach dieser Auffassung etwas holperig ist, fordert dennoch der Zusammenhang eine solche Auffassung, weil *γὰρ* nur so einen Sinn hat (s. die vorige Anm.). Derenbourg (a. a. O.) übersetzt: car ils considèrent comme un mérite de discuter avec les maîtres de la sagesse qu'ils recherchent. Aehnlich der Lateiner und alle anderen Uebersetzer des Josephus. Es ist aber schlechterdings nicht einzusehen, wieso die Ṣadoḳäer aus ihrer Ansicht von der Verdienstlichkeit des Disputirens mit ihren Weisheitslehrern die Konsequenz gezogen haben, daß nur die biblischen Gebote zu befolgen sind, oder gar, — wie D. will — daß nicht einmal sie selbst berechtigt wären, neue Verordnungen hinzufügen,

anruft zum Zeugen für die Richtigkeit seiner Ansicht, und ein Wunder diese bekräftigen zu wollen scheint, mit den kühnen Worten: לא בשמים היא[1]) „die Tora ist nicht im Himmel"; logische Vernunftgründe entscheiden, nicht himmlische Zeichen![2]) Wie groß andererseits die Achtung vor alten Einrichtungen war, beweisen Stellen wie: „Ein Gerichtshof kann die Anordnungen eines andern erst dann aufheben, wenn er ihm nicht nur an Gelehrsamkeit, sondern auch numerisch überlegen ist";[3]) bescheidene Unterordnung unter die geistige Ueberlegenheit der Alten drückt sich in dem Satze aus: „Wenn die Früheren Engel waren, so sind wir Menschen; waren sie Menschen; so sind wir unvernünftige Thiere;"[4]) ferner in dem Spruche R. Johanan's[5]) טובה צפרנם של ראשונים מכריסם של אחרונים, und ebenso in dem Satze:[6]) „Das Herz der Früheren [war weit] wie der Eingang der Vorhalle [20 Ellen], das Herz der Späteren wie der Eingang des Tempels [10 Ellen], unser Herz wie ein Nadelöhr." Und das sagt ein R. Johanan! Dagegen sagen die Epikuräer im Buch der Weisheit: „Der Greise altersgraues Haupt laßt uns nicht scheuen!"[7]) Daß die S. den Alten keine Achtung zollten, behauptet Josephus wenigstens nicht ausdrücklich und wird auch sonst nirgends erwähnt. Aber ihr Widerstand gegen die Verordnungen und Einrichtungen derselben läßt schließen, daß sie ihre Autorität nicht in dem Maße anerkannten und auch nicht dieselbe ehrfurchtsvolle Scheu vor ihnen hatten, wie die Ph. Das läßt auch Josephus durchblicken, wenn er bei den Ph. die Pietät gegen alles durch sein Alter Geheiligte scharf betont, den S. aber eine gewisse Oppositionslust zur Last legt, welche ihrem Streben nach philosophischer Erkenntniß entspringt und eine Selbstständigkeit des Denkens in ihnen reift, die

---

1) Deuteronomium 30, 12.

2) Baba mesi'a 59b Anf.

3) Edujot 1, 5.

4) Jer. Demoï 1, 3; Śekalim 5, 1; b. Śabbat 112b; Berêśit rabba Abs. 60: אין הוון קדמאי מלאכין אנן בני נש ואין הוון בני נש אנן חמרן.

5) Joma 9b Mitte.

6) 'Erubin 53a M.

7) *Μὴ πρεσβύτου ἐντραπῶμεν πολιὰς πολυχρονίους*. a. a. O. V. 10.

sie auch auf das Gebiet des Glaubens und der Ueberlieferung zu übertragen für angemessen, ja verdienstlich halten. Diese Opposition mußte folgerichtig[1]) zur Leugnung einer Tradition führen, welche bis auf Mose zurückgehend ebenso göttlich ist wie das geschriebene Gotteswort, und daß die S. vor dieser Konsequenz nicht zurückschreckten, daß sie bei dem bloßen ἀμφιλογεῖν nicht Halt machten, vielmehr vom Widerspruch gegen die überlieferte pharisäische Schriftauslegung zum Widerstand übergingen, behauptet Josephus hier ausdrücklich, noch deutlicher aber Ant. XIII. 10. 6, wo er sagt: νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει λέγων ἐκεῖν αδεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τά δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν; und der Talmud bestätigt es, wenn er Vorschriften, welche in der h. Schrift so klar angedeutet sind, daß ein Irrthum oder ein Mißverständniß nicht wohl möglich ist, als solche bezeichnet, welche die S. zugeben, alle anderen als solche, die die S. nicht zugeben.

Wie Geiger[2]) und Derenbourg[3]) hieraus den umgekehrten Schluß ziehen können, und jener gar behaupten kann, daß im Talmud „nirgends die Rede davon ist, daß die S. sich lediglich an den Text gehalten haben, während die Ph. Traditionen, einer mündlichen Ueberlieferung folgten, und nur spätere Rabbinen haben, die Karaïten mit den alten S. identifizirend, die Grundsätze jener auf diese übertragen", ist mir unerklärlich. Aus dem Zusammenhang in beiden Stellen, an denen die Bezeichnung דבר שהצדוקים מודים בו sich findet,[4]) namentlich aus der Diskussion, welche sich an die letztere knüpft, geht unzweideutig hervor, daß diese Bezeichnung sich keineswegs auf Ent-

1) Daher — wie bereits erwähnt — πρὸς γάρ τοὺς διδασκάλους κτλ.

2) Urschrift S. 133.

3) Essai etc., S. 125: Le Thalmud connaît des décisions qui ne se trouvent pas dans l'Écriture et qu'il regarde comme hors de toute discussion, parce que les Sadducéens les approuvent.

4) Synhedrin 33 b g. Ende u. Horajot 4 a Mitte.

scheidungen bezieht, „die sich in der Schrift nicht finden", daß vielmehr die späteren Amoräer, denen offenbar die genaue Kenntniß aller Streitpunkte zwischen Ph. und S. abhanden gekommen war, den Grundsatz hatten, diese hätten alles bestritten, was sich nicht aus der Bibel nachweisen ließ. Von diesem Grundsatze ausgehend, bemühen sie sich durch deduktive Rückschlüsse festzustellen, was die S. zugegeben haben und was nicht. Der Fragesteller macht in der Diskussion niemals den Einwand: Dieses oder Jenes haben ja die S. anerkannt, sondern jedesmal nur: Dieses oder Jenes mußten sie doch wohl anerkannt haben, da es in der h. Schrift angedeutet steht (הא כתיבא), worauf denn der Antwortende von der frühern Behauptung abgeht und eine neue Vermuthung über den Gegenstand ihres Widerspruchs auf's Gerathewohl wagt, um sie aus demselben Grunde (הא נמי כתיבא) bald wieder fallen zu lassen, bis er endlich eine Nüance ausfindig macht, die sich in der Schrift nicht angedeutet findet. Freilich ist der Ausdruck „Angedeutet" ein sehr dehnbarer, und man kann vielleicht darüber streiten, ob die S. auch wirklich alles das anerkannt haben, was nach Ansicht der Amoräer in der Bibel angedeutet steht; darüber aber kann gar kein Zweifel sein, daß der Talmud wenigstens der Ansicht war, die S. hätten sich lediglich an den Text gehalten und der mündlichen Ueberlieferung keinen Werth beigelegt. Auch lassen die Worte: עמדו ופרשו מן התורה in der Eingangs angeführten Stelle aus den Ab. d. R. N. keine andere Auffassung zu als die, daß Sadokäer und Boëthosäer sich von der Lehre, wie die Ph. sie auslegten, also von der überlieferten Interpretation der h. Schrift lossagten. Von den Boëthosäern werden übrigens im Glossar zu M^e^gillat Ta^a^nît vier Punkte berichtet, in denen sie die pharisäische Schriftauslegung zu Gunsten des einfachen Wortsinnes verwerfen. Sie erklären השבת[1]) als Sabbat im engern Sinne und nicht als Feiertag[2]), nehmen die Worte: „Auge um Auge, Zahn um Zahn"[3]) wörtlich,

---

1) Lev. 23, 11.

2) K. 1 §. 2. vgl. Hagiga II. 4.

3) Exod. 21, 14.

ebenso וירקה בפניו[1]): „sie soll ihm in's Gesicht (nicht: vor ihm) speien und wollen selbst die figürliche Ausdrucksweise ופרשו השמלה[2]) nicht als solche gelten lassen.[3]) Aber auch die Streitpunkte zwischen Ṣadoḳäern und Ph. beruhen zumeist auf verschiedener Auslegung von Bibelstellen. Dieselben sind übersichtlich und mehr oder minder vollständig zusammengestellt bei Geiger,[4]) Grätz,[5]) Jost,[6]) Derenbourg,[7]) Wellhausen.[8]) Hinzuzufügen wäre vielleicht noch die folgende Stelle[9]: „Die Tᵉp̱illin auf die Stirne oder die Handfläche zu legen, ist Art der Mînîm; sie mit Gold belegt auf den Aermel zu legen, ist Art der Ḥisonîm."[10]) Dieselben hielten

---

1) Deut. 25, 9.

2) Deut. 22, 17. (= die Angelegenheit klarstellen, nämlich durch Zeugen.)

3) K. 4. §. 10.

4) a. a. O. S. 134 ff. —

5) Geschichte der Juden Bd. III. Note 10.

6) Ges. d. Judenthums u. seiner Sekten, I. S. 216 ff.

7) a. a. O. S. 132 ff.

8) a. a. O. S. 56 ff.

9) Mᵉg̱illa IV. 8.

10) נתנה על מצחו או על פס ידו הרי זו דרך המינות צִפָּן זהב ונתנה על בית אונקלי שלו הרי זו דרך החיצונים (ἀγκύλη). Unter Mînîm sind, wie so oft, wahrscheinlich auch hier die Ṣadoḳäer zu verstehen. Wer aber sind die Ḥisonîm? Sollten dies vielleicht die Essener (Ἐσσηνοί) sein, deren Spuren sich in den rabbinischen Schriften vielfach finden, für deren Namen aber eine befriedigende Etymologie noch nicht gefunden ist, so viel auch schon über die Bedeutung desselben geschrieben und gestritten worden ist? Man hat schon alles Mögliche, selbst das Unmögliche zur Erklärung des seltsamen Wortes versucht und herbeigezogen; man hat an צנועין, חסיד, אסיא, חזן, חסא, (baden), חשא (schweigen, geheimnißvoll sein) חשן gedacht; aber keine einzige dieser Vermuthungen hat es bisher auch nur bis zur Hypothese gebracht (S. Jost, a. a. O. S. 207. Anm. 1). Unter solchen Umständen ist es mißlich, die Zahl der Vermuthungen um eine neue zu vermehren, der wir keine bessere Empfehlung mitgeben können als die, daß sie den anderen an Wahrscheinlichkeit nicht nachsteht. Aber wir theilen sie mit, weil sie uns der Beachtung und nähern Prüfung nicht unwürdig scheint. Der Name חיצונים bedeutet „Aeußere, Außenstehende", und bildet, wie ich glaube, einen Gegensatz zu חברים, Genossen, wie sich die Pharisäer auch wohl nannten. Die außerhalb dieses engern Kreises oder Genossenschaftsbundes Stehenden können eben so wohl die Essener sein wie die Ṣadoḳäer und Boëthosäer, wie ja auch der Name

sich nämlich streng an den Text, welcher vorschreibt[1]): „Und es soll dir sein zum Zeichen (also sichtbar) auf deiner Hand und zur Erinnerung zwischen Deinen Augen", während die pharisäische Ueberlieferung die Tᵉpillin auf den Oberarm, und zwar unter den Aermel, und auf das Haupthaar zu legen anordnet.

Es ist von vornherein anzunehmen, daß die uns nur aus gelegentlichen Angaben in den rabbinischen Schriften bekannten Differenzen zwischen Ph. und S. oder B. nur einen geringen Bruchtheil der zwischen ihnen herrschenden Meinungsverschieden-

פרושים nicht nur zu צדוקים sondern auch zu עם הארץ (Landvolk) im Gegensatz steht. Was hier als Art der Ḥiṣonîm bezeichnet wird, kann sehr wohl Art der Essener gewesen sein. Dieselben stehen zwar im Allgemeinen auf dem Standpunkte der Pharisäer, suchen dieselben sogar durch gesteigerte Anforderungen an die Enthaltsamkeit und levitische Reinheit ihrer Mitglieder zu überstrahlen, weichen aber doch zuweilen selbst in wesentlichen Punkten von ihnen ab. So hielten sie z. B. die Ehelosigkeit nicht nur für statthaft, sondern für gottgefällig und verdienstlich, γαμετὰς ...... εἰς ἀδικίαν φέρειν ὑπειληφότες (Josephus Ant. XVIII. 1. 5); s. dagegen Jᵉbamot VI. 5 u. 6, Giṭṭin IV. 5, u. b. Jᵉbamot 61b Z. 5 v. u. אסור לעמוד בלא אשה; das. 62b Z. 9 v. u., 63a Z. 4 v. o. כל יהודי שאין לו אשה אינו אדם u. 63b Ende. Auch das Naziräerthum, welches die Rabbinen geradezu als Sünde bezeichnen (Nᵉdarim 10a Mitte) galt ihnen als gottgefällig. Es waren zumeist Landleute (ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι, Jos. das.), fromme, aber unwissende Männer, denen die Ph. wahrscheinlich nicht fromm genug waren. Sie suchten, wie dies so oft der Fall ist, es den Schriftgelehrten noch zuvor zu thun, sie in Schatten zu stellen, und nichts ist natürlicher, als daß sie in den Mitteln fehlgriffen. Sagt doch schon Hillel, (Abot II. 5.) ולא עם הארץ חסיד, vielleicht mit einem Seitenblick auf sie (vgl. Derenbourg a. a. O. S. 175 Anm.). In ihrem Uebereifer mochten sie auf dem sonderbaren Gedanken gekommen sein, die Tᵉpillin zur größern Ehre Gottes mit Gold zu belegen, und es war wohl nur unschuldige Eitelkeit und keine bewußte Opposition gegen die Ph., wenn sie dieselben dann auf dem Aermel ihres Oberkleides zur Schau stellten. — Vergleicht man aber Soperim 1. 9, wo von dem sadokäischen Könige Janäus Alexander erzählt wird, er habe eine Torarolle gehabt, in welcher alle Gottesnamen in Gold ausgeführt waren, und die deshalb von den Ph. für unbrauchbar erklärt wurde, so ist es wahrscheinlicher, daß unter Ḥiṣonîm hier die Ṣadokäer zu verstehen sind. Der Name ist vielleicht absichtlich gewählt, um sie als Außenstehende zu kennzeichnen, welche auf Aeußerlichkeiten das Hauptgewicht legten und ihre Prunksucht selbst in den Gottesdienst hineintrugen.

1) Ex. 13, 9.

heiten bildeten, deren größerer Theil bereits den späteren Amoräern unbekannt war. Bestätigt wird dies durch den Talmud und Josephus, welche, wie wir gesehen haben, darin übereinstimmen, daß die S. nur die h. Schrift in selbstständiger, willkürlicher und veränderlicher Auslegung für verbindlich hielten, nicht aber die Ueberlieferungen der Väter (*τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων*). Wellhausen freilich behauptet,[1]) daß die S. ursprünglich die alten Bräuche gegenüber den Neuerungen der Schriftgelehrten festhielten; allmählich aber hätte sich dies Verhältniß geändert, indem die pharisäischen Neuerungen durchdrangen und sich mächtiger als der Wortlaut der Tora selbst erwiesen. Er beruft sich hierbei auf den Ausdruck *παραδόσεις* bei Josephus. Aber *παράδοσις* ist nicht, wie er übersetzt, Neuerung, sondern gerade umgekehrt Ueberlieferung, historisch geheiligter Brauch.

Auch Derenbourg meint, die S. hätten eine große Zahl von Ueberlieferungen besessen, nur daß diese von denen der Ph. abwichen. Das ist aber durchaus nicht erwiesen, und bei der ausdrücklich bezeugten Thatsache,[2]) daß bis auf Jose b. Jo'ezer keine Meinungsverschiedenheit über irgend eine Gesetzesvorschrift herrschte, nicht wohl anzunehmen. Was D. zu seiner Annahme führte, ist die falsche Auffassung von דבר שהצדוקין מודים בו, welche ihn auch nöthigte, zu einer Silbenstecherei seine Zuflucht zu nehmen, um den vermeintlichen Widerspruch zwischen Josephus und dem Talmud zu beseitigen. Die S., meint er, hätten ihre Ueberlieferungen aufgeschrieben, während die Ph. die Aufzeichnung geflissentlich hintertrieben und ihre Traditionen lieber mündlich fortpflanzten, um sich für zeitgemäße Aenderungen freie Hand zu lassen. „Josephus konnte also auf Kosten der exakten Wahrheit behaupten, daß die S. sich an das Geschriebene (*τὰ γεγραμμένα*) hielten, während die Ph. den Ueberlieferungen der Väter folgten.“[3])

Eine solch spitzfindige Wortklauberei, wie sie ihm hier insinuirt wird, kann Josephus gar nicht in den Sinn gekommen sein, denn

---

1) a. a. O. S. 72.
2) s. Temura 16a Z. 1.
3) Essai etc. S. 127.

er spricht klar und unzweideutig von „Gesetzesvorschriften, welche in den Gesetzbüchern Mose's nicht geschrieben stehen, und die die S. aus diesem Grunde (διὰ τοῦτο) verwarfen, indem sie nur jene Schriften (ἐκεῖνα τὰ γεγραμμένα sc. τὰ ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις) für verbindlich hielten." Deutlicher kann man doch nicht sein! Noch schwereres Unrecht aber als Josephus geschieht den Pharisäern. Nach D.'s Darstellung wären ihre Gegner die konservative Partei, sie selbst aber Reformer, welche „dem Geiste des Fortschrittes huldigend" zu Zugeständnissen geneigt waren und die sinaitischen Ueberlieferungen den veränderten Zeitverhältnissen anbequemten, wenn es sein mußte, auch opferten. Das heißt aber das Verhältniß beider Parteien zu einander geradezu auf den Kopf stellen, und ich glaube auch, daß beide einstimmig das ihnen zugedachte Kompliment ablehnen würden, trotzdem sich D. in diesem Punkte in Uebereinstimmung mit Geiger befindet. Auch G. meint,[1]) daß die S. an den alten Normen festhalten, „die alte Halacha und Tradition ist zunächst ihr Werk, die jüngere Gestaltung ist die der Ph."; nur daß er den angeblichen Widerspruch zwischen Josephus und dem Talmud nicht erst zu lösen sich bemüht, sondern den Knoten einfach durchhaut, indem er jenem die Glaubwürdigkeit in dieser Frage abspricht. Er faßt zwar die zuletzt angeführte Stelle aus Josephus, in der Hauptsache richtig, so auf, „daß die S. viele Ueberlieferungen der Väter verwerfen und sich nur an das geschriebene Wort Mose's halten," fährt aber dann fort: „Auch hier hat Josephus wieder generalisirt und wissen sämmtliche alte Quellen nichts von dieser prinzipiellen Abweichung. Der Talmud kennt einzelne Abweichungen, betrachtet Gegenstände, bei welchen S. einstimmen (דבר שהצדוקים מודים בו) als selbstverständliche, zu denen es keiner Gelehrsamkeit bedarf (זיל קרי בי רב הוא)." Hier ist Manches unrichtig, was rektifizirt werden muß. Josephus sagt nicht, daß die S. viele Ueberlieferungen verwarfen, was so aussieht, als ob sie einige anerkannt hätten, sondern er sagt wörtlich: „Die Ph. haben viele Vorschriften und Gebräuche, welche in den Gesetzbüchern Mose's

1) a. a. O. S. 134.

nicht niedergeschrieben sind, aus der Hinterlassenschaft der Väter dem Volke weiter vererbt, weshalb die S. diese (also alle) verwerfen." Daß der Talmud nur einzelne Abweichungen kennt, ist nicht in dem Sinne zu nehmen, wie es G. meint, sondern buchstäblich. Bekannt ist den Amoräern allerdings nur eine verhältnißmäßig geringe Zahl von Abweichungen, nämlich diejenigen, welche entweder in der Mišna und anderen älteren Quellen bei Gelegenheit erwähnt werden, oder sich sonst in der Erinnerung erhalten haben; die übrigen wurden eben, als die S. vom Kampfplatze schwanden, allmählich vergessen, und nichts ist natürlicher als das. Ueber דבר שהצדוקים מודים בו haben wir bereits eingehend gesprochen; wir haben gezeigt, daß sich diese Bezeichnung nur auf die Auslegung des geschriebenen Wortes, nicht auf mündliche Ueberlieferungen beziehen kann, und die Begründung זיל קרי בי רב הוא bestätigt nur unsere Auffassung. Geiger hat diese Redensart viel zu frei und mehr seiner Hypothese als dem wirklichen Sinne angemessen übersetzt. בי רב ist die Elementarschule, in welcher Kindern zartesten Alters die Bibel beigebracht wurde; קרי wird nur mit Bezug auf die h. Schrift (מקרא) gebraucht. Wenn also die Zugeständnisse der S. nur diejenigen Vorschriften betreffen, welche man in den Elementarschulen liest, so können dies nur solche Vorschriften sein, welche sich aus dem einfachen Wortsinne klar und unzweideutig ergeben. Einen bessern Beweis für die Unrichtigkeit seiner Auffassung konnte Geiger uns gar nicht an die Hand geben. Anstatt das Gegentheil darzuthun, hat er bewiesen, daß ein Widerspruch zwischen Josephus und dem Talmud gar nicht besteht, daß vielmehr zwischen beiden Quellen in diesem Punkte dieselbe Uebereinstimmung herrscht, welche wir bezüglich der ersterwähnten Parteiunterschiede beobachtet haben, und die wir nun auch für die folgenden Grundverschiedenheiten nachweisen wollen.

3. Nach Josephus glaubten die Ph., „daß die Seelen die Kraft der Unsterblichkeit besitzen, und daß unter der Erde Lohn und Strafe diejenigen erwarte, welche im Leben die Tugend oder das Laster geübt, und zwar diese ewiger Kerker, jene das Glück der Wiederbelebung" — und unzählige Talmudstellen bekunden

den festen Glauben an Vergeltung und Auferstehung. Ferner glauben sie, „daß Alles durch ein Schicksal geschieht, ohne deshalb dem menschlichen Handeln die Freiwilligkeit des innern Triebes zu rauben,[1]) da es Gott gefallen hat, daß eine Mischung von seinem und der Menschen Rathschluß bestehe für den, der der Tugend oder dem Laster folgen will.“ In welcher Weise er sich diese Mischung denkt, erklärt Josephus anderwärts[2]) mit den Worten: „Dem Schicksal und Gott schreiben sie (die Ph.) Alles zu; das Rechte zu thun oder nicht, liegt zum größten Theile beim Menschen; aber auch das Schicksal hilft zu Beiden.“[3])

An derselben Stelle erfahren wir auch, wie ihre Gegner über Unsterblichkeit, himmlische Vergeltung und Vorsehung denken. *Σαδδουκαῖοι δὲ, τὸ δεύτερον τάγμα, τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται, φασὶ δὲ ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι, καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι. ψυχῆς δὲ τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι.* Demnach leugnen die S. eine göttliche Bestimmung ganz und gar, weil sie Gott für unfähig halten, etwas Böses zu thun oder auch nur mitanzusehen, behaupten vielmehr, daß das Gute wie das Böse der freien Wahl des Menschen und der Zugang zu dem Einen wie zu dem Andern Jedermann nach Belieben offen stehe; ferner leugnen sie auch eine Fortdauer der Seele und Lohn und Strafe in der Unterwelt. Wie verhält sich nun der Talmud zu diesen Angaben?

---

1) *Οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται*; Derenbourg (a. O.) übersetzt, übereinstimmend mit dem Lateiner u. A., aber, wie ich glaube, nicht ganz korrekt: sans supprimer pour cela l'effort de la volonté humaine. Vgl. Abot III. הכל צפוי והרשות נתונה, und Berakot 33b u. ö. הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

2) Bellum Jud. II. 8, 14.

3) *Εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην.* Man vergleiche damit Stellen, wie: בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אות „den Weg, den Jemand gehen will, den führt man ihn“ (Makkot 10b), und הבא לִטַּמֵּא פותחין לו בא לִטַּהֵר מסייעין אותו „Kommt Jemand sich zu verunreinigen, öffnet man ihm, sich zu reinigen, unterstützt man ihn.“ (Śabbat 104a u. ö.)

Die schon erwähnte Stelle in Ab. d. R. N. K. 5 bestätigt, daß die S. an ein Leben nach dem Tode und folgerichtig auch an eine Vergeltung im Jenseits nicht glaubten.[1]) Ein sehr wichtiges Zeugniß besitzen wir hierfür in einer alten Mišna;[2]) sie lautet: „In dem Schlußsatze aller Segenssprüche sagte man im Heiligthume: [Gepriesen bist du Herr, Gott Israels] von jeher (מן העולם)! Als die Mînîm entarteten und sprachen: Es giebt nur eine Welt (עולם), führte man die Formel ein: von jeher bis in alle Ewigkeit (מן העולם ועד העולם; d. h. von dieser Welt aus bis in jene Welt). Ferner führte man ein, daß Einer den Andern mit dem Gottesnamen grüße, wie es heißt: Und siehe, Boʿaz kam aus Bêṯlehem und er sprach zu den Schnittern: Gott mit Euch! Und sie sprachen zu ihm: Gott segne Dich![3]) Ebenso heißt es auch: Gott mit Dir, edler Held![4]) Ferner heißt es: Verachte sie nicht, weil sie alt geworden, deine Mutter.[5]) Und endlich heißt es auch: Ist es Zeit für Gott zu thun, hebt man auf Dein Gesetz.“ [6])

Unter Mînîm können hier ebenso die S. wie die Samaritaner verstanden werden; denn auch eine samaritanische Sekte, die der Dositheer, leugnete das Dasein einer andern Welt; dieselbe enthielt sich auch des vierbuchstabigen Gottesnamens und bediente sich lediglich des Namens ʾElohîm. In seinem Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah[7]) entscheidet sich Geiger dafür, daß hier die Dositheer gemeint sind. Seine Urschrift ist erst zwölf Jahre später erschienen; aber er muß schon damals der Ansicht gewesen sein, daß die S. die Frage der jenseitigen Vergeltung und der Auferstehung nur „kühler in den Hintergrund treten ließen, ohne die dogmatische Behauptung entschieden zu verwerfen.“ Einen an-

---

1) Dasselbe geht auch aus Synhedrin 90b Mitte hervor. Vgl. auch Matth. 22, 23: *Σαδδουκαῖοι οἱ λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν.*

2) Berakot IX, Ende.

3) Rut 2, 4.

4) Richter 6, 12.

5) Sprüche 23, 22.

6) Ps. 119, 126.

7) Breslau 1845, Th. II. S. 3.

dern, triftigen Grund hat er nicht für seine Annahme. Was er als solchen ausgiebt, nämlich die „Erwähnung noch anderer Einrichtungen, welche den Behauptungen der Dositheer entgegentreten sollten", wäre eher geeignet, zu dem entgegengesetzten Ergebniß zu führen, daß diese Sekte nicht gemeint sein kann. Zunächst ist hier nicht von noch anderen Einrichtungen die Rede, sondern nur noch von einer einzigen, den Gebrauch des Gottesnamens beim Gruße betreffend, welche mit einem Zitat aus den Psalmen[1]) schließt. „Dieser Vers", sagt Geiger, „soll die Nothwendigkeit von Anordnungen begründen, für Gott etwas zu thun, wenn die Lehre zerstört wird." Wieso wird aber die Lehre zerstört, wenn man sich scheut, Gottes Eigennamen auszusprechen und dafür lieber den Gattungsnamen Elohîm setzt? Ich fasse freilich das erwähnte Zitat anders auf. Nach meiner Ansicht ist הפרו תורתך Hauptsatz, עת לעשות ליי׳ dagegen Temporalsatz, und der Vers soll die Nothwendigkeit von Anordnungen begründen, welche ein Verbot, wie die Profanirung des heiligen Namens,[2]) aufheben, wenn es gilt, etwas für Gott zu thun. So wird der Vers auch von R. Johanan und Sim'on b. Lakis[3]) aufgefaßt.

Aber selbst nach dieser Auffassung kann ich in der ehrfurchtsvollen Pietät der Dositheer nichts Ketzerisches entdecken, was die Rabbinen herausfordern könnte, es mit Aufopferung einer Gesetzesvorschrift zu bekämpfen. Und ist es, abgesehen von diesem Schlußsatz, überhaupt denkbar, daß die Rabbinen aus bloßem Widerspruchsgeist gegen eine samaritanische Sekte, welche einzelne verderbliche Anschauungen hegt, mit diesen zugleich und lediglich um dieser willen auch ihre guten Einrichtungen bekämpft haben, zumal die übrigen Samaritaner die schlechte Gewohnheit hatten, in Schwüren und Betheuerungen den vierbuchstabigen Gottesnamen auszusprechen?[4]) Wäre es nicht angemessener, diesem Mißbrauch entgegenzutreten, statt ihn zu sanktioniren, um Seite an Seite mit ihnen den frommen Brauch der Dositheer zu ver-

---

1) 119. 126.
2) Synhedrin X. 1.
3) Temura 14b.
4) jer. Synhedrin X. 1 Ende.

drängen? Ist es ferner wahrscheinlich, daß Aenderungen im Tempelritual gemacht wurden in Folge einer samaritanischen Häresie? Die Samaritaner galten nie als rechte Juden; sie traten zu oft dem Judenthume feindselig gegenüber, man mißtraute ihnen von jeher, lange bevor man sie gänzlich den Heiden gleichstellte — und man hätte um ihretwillen, mehr noch, um einer ihrer obskuren, jedenfalls ziemlich einflußlosen Sekten willen liturgische Aenderungen im Tempeldienste vorgenommen? Das ist kaum anzunehmen! Viel näher liegt es, daß dieselben eine Folge des um sich greifenden Einflusses einer mächtigen, jüdischen Partei sind, wie die Sadokäer es waren, einer Partei, welche gerade unter dem Priesteradel die meisten Anhänger hatte, welche sich aber doch in der Praxis den pharisäischen Anordnungen unterwerfen mußte, wie wir später sehen werden. Dazu kommt, daß unsere Talmudausgaben an dieser Stelle geradezu צדוקים statt מינים lesen, und wenn wir auch dieser Variante gegenüber der übereinstimmenden Lesart der Mišna- und Jerušalmiausgaben, sowie der von Rabbinowitz[1]) verglichenen Bablihandschriften kein besonderes Gewicht beilegen, so fällt sie doch schwer genug in die Wagschale, um bei der Wahl zwischen Dositheern und Sadokäern für diese den Ausschlag zu geben.

In der heiligen Schrift ist von einem Leben nach dem Tode ebensowenig die Rede, wie von einer Vergeltung in einem andern Leben. Erst später, als in Folge des sadokäischen Widerstandes sich überhaupt das Streben geltend machte, die mündlichen Ueberlieferungen an das Schriftwort anzulehnen, bemühten sich die Rabbinen auch für das Jenseits wenigstens einen Anhaltspunkt in der Bibel zu finden. So R. Gamliêl in einem Disput mit den Sadokäern[2]), welche seine Belegstellen aus dem Pentateuch, den Propheten und den Hagiographen wiederholt zurückweisen und erst beim vierten Verse[3]) die Waffen strecken. Bei alledem war der Sieg doch sehr leicht errungen; denn unan-

1) S. Dikdukê Soperim.

2) Synhedrin 90b Mitte.

3) Deuteronomium 1. 8.

anfechtbar ist wohl dieser Beleg ebensowenig wie die früheren oder der von dem Evangelisten Jesu in den Mund gelegte [1]), und es ist mehr als zweifelhaft, ob die S., welche in der Regel auf Anhaltspunkte und Andeutungen nichts gaben, und nur diejenige Auslegung gelten ließen, welche sich aus dem einfachen Wortsinn unstreitig ergab, sich zeitlebens bei der erhaltenen Antwort beruhigten. Es wird nicht einmal erzählt, daß sie sich für überwunden erklärten (es heißt nicht וקבלו ממנו entsprechend dem frühern ולא קבלו ממנו); vielmehr geht aus der Stelle nur hervor, daß sie für den letzten Beleg keine Widerlegung fanden. Ueberzeugt waren sie durch ihn schwerlich. Thatsache ist, daß es nach wie vor Ṣadoḳäer gegeben hat, welche die Lehre von einem Leben nach dem Tode verwarfen, wie aus den folgenden Erzählungen daselbst hervorgeht. Die von Gamliêl bekehrten Ṣadoḳäer, wenn er überhaupt einen bekehrt hat, bildeten jedenfalls nur einen verschwindend kleinen Bruchtheil. Der Glaube an ein Jenseits — das mußte Gamliêl selbst zugeben, mochte er noch so viele Anhaltspunkte in der Schrift finden — beruhte im Grunde lediglich auf Ueberlieferung, und es war daher nur eine Konsequenz ihres prinzipiellen Widerstandes gegen die Tradition, wenn die S. diesen Glauben mit den Ph. nicht theilten. Um so mehr sahen diese sich veranlaßt, um die Autorität ihrer Ueberlieferung zu erhöhen — כדי להוציא מלבם של צדוקים, wie es bei solchen Einrichtungen gewöhnlich heißt — und dem wichtigen Glaubenssatze im Herzen des Volkes festere Wurzeln zu geben, in die Tempelliturgie eine Formel einzuführen, welche diesem Glauben Ausdruck gab.

4. Welches aber war der Zweck der zweiten Einrichtung? Das Zitat aus den Sprüchen: „Verachte nicht, weil sie alt geworden, deine Mutter", ist ohne Zweifel an die Adresse der Ṣadoḳäer gerichtet, welche durch ihr Alter geheiligte Einrichtungen und Trationen frivol bespöttelten. So sagten sie einmal: Seht, die Ph. lustriren am Ende noch den Sonnenball"! [2]) Was aber hat es mit dem Zitat aus den Psalmen für eine Bewandtniß? Welche

1) Exodus 3, 6. — s. Matth. 22 23.

2) Tosepta Ḥagiga III u. jer. das. Hal. 8; vergl. auch Para III, 3.

Gefahr drohte der Religion, daß man die Zeit für gekommen erachtete, etwas für Gott zu thun und sogar ein Verbot aufzuheben, um der Gefahr zu steuern? Eine Stelle in Megillat Taʿanit[2]) scheint für den ersten Blick geeignet, uns einigen Aufschluß zu geben.

Anknüpfend an das Datum: (babli: בשלשה בתשרי אתנטילת (בטילת אדכרתא מן שטריא: „Am 3. Tisri wurde die Erwähnung des Gottesnamens in Schuldbriefen abgeschafft", wird erzählt: „Einst verhängte das ruchlose Syrerreich über Israel ein schweres Verhängniß. Sie sprachen zu ihnen: Ihr habt keinen Antheil mehr am Gotte Israels, und sie durften fortan den Namen Gottes nicht mit ihrem Munde erwähnen. Als die Hasmonäer die Oberhand gewannen und sie besiegten, führten sie ein, den Namen Gottes selbst in Schuldbriefen zu schreiben, und so schrieb man: Im Jahre so und so nach Johanan, dem Hohenpriester des höchsten Gottes. Als die Weisen davon Kunde erhielten, sprachen sie: Ziemt es sich, den Namen Gottes in Schuldbriefen zu erwähnen? Morgen zahlt jener seine Schuld, zerreißt seinen Schein und wirft ihn auf den Düngerhaufen. Sie schafften es daher ab, und machten den Tag zu einem Fasttage." Es scheint, daß die Einrichtung, den Gottesnamen auch beim Gruße zu gebrauchen, aus derselben Zeit stammt, in welcher seine Anwendung in Schuldbriefen angeordnet wurde. In welcher Beziehung steht sie dann aber zur Entartung der Minim? Vielleicht wirft die Misnastelle: האומר יברכוך טובים הרי זו דרך המינות,[2]) ein klares Licht auf diese dunkle Stelle. Aber diese Misna selbst ist ziemlich dunkel und bedarf erst einer kritischen Beleuchtung, ehe sie ihr Licht auf die Misna in Berakot reflektiren kann. Es handelt sich vor allem darum, festzustellen, was יברכוך טובים heißt. Raschi erklärt: „Wenn jemand im Gebete spricht: Dich preisen die Guten, Tugendhaften, so ist das Art der Ketzer; denn es sei unstatthaft, die Bösen aus der Gemeinschaft der Betenden auszuschließen; auch die Andacht des Sünders sei Gott wohlgefällig." Eine

1) K. 7. (§ 16.); s. auch Ros hassana 18 b
2) Megilla IV, 9.

etwas gezwungene Erklärung! Ansprechender und dem Sinn entsprechender ist die Auslegung R. Jona Gerondi's und Ascheri's.[1]) Auch sie fassen den in Frage stehenden Satz als Gebetformel auf, verstehen aber unter טובים Glückliche; beten müßten aber auch die Unglücklichen, weil alle Schickungen, Glück sowohl als Unglück, uns von derselben allgütigen Hand kommen, die nur unser Bestes will. Der Gedanke an sich ist ebenso schön als richtig; aber er ist klarer und deutlicher in dem unmittelbar folgenden Satze ausgesprochen: „Wenn jemand sagt . . . . . für das Glück sei dein Name gepriesen . . . . . so heißt man ihn schweigen," und es ist kaum anzunehmen, daß dasselbe bereits kurz vorher gesagt sein sollte, noch weniger aber, daß dasselbe das eine Mal als bloß unstatthaft (nicht einmal als tadelnswerth — משתקין אותו בנזיפה, wie es gleich darauf in einem andern Falle heißt) bezeichnet, das andere Mal als ketzerische Gesinnung gebrandmarkt worden wäre. Der richtigen Erklärung kommen die Tosapot um einen bedeutenden Schritt näher, indem sie die fraglichen Worte als Gruß auffassen; aber sie treffen über das Ziel hinaus, wenn sie in ihnen die Anerkennung eines guten und bösen Prinzips erkennen.[2]) Sie übersetzen: „Die guten Götter mögen dich segnen!" War jedoch das, was nach den früheren Erklärungen in den in Rede stehenden Worten liegt, für ein מינות zu schwach, so ist das, was diese Erklärung hineinlegt, wieder zu

---

1) Beide zu Berakot V. 3.

2) Dieselbe Auffassung hat Jerusalmi z. St. (IV. 10. S. 75 c Anf.) und es ist auffallend, daß Tosapot ihn nicht anführen. Man muß annehmen, daß ihnen eine andere Lesart vorgelegen, zumal nach unserer Lesart der sich nmittelbar anschließende Satz: ר' פינחם בשם ר' סימון כקורא תגר על מדותיו של הק'ב'ה' in keinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht. Offenbar fehlt hier das Schlagwort על קן צפור יגיעו רחמיך. Am meisten empfiehlt es sich hinter יברכוך טובים die Abbreviatur: כו (u. s. w.) zu setzen und שתי רשויות ganz zu streichen, oder einige Zeilen tiefer hinter das Schlagwort מודים מודים hinabzurücken, in welchem Falle es auch in jer. Berakot V. 3. Ende (S. 9c.) ergänzt werden müßte. Will man aber die Worte שתי רשויות an ihrer Stelle erhalten, so korrigirt man am besten nach babli z. St. (25a): האומר יברכוך טובים [כו' בשלמא מודים מודים] שתי רשויות [אלא על קן צפור יגיעו רחמיך מאי טעמא] ר' פינחם בשם ר' סימון כקורא תגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא.

stark. Wer auch immer die מינים an dieser Stelle sein mögen, es ist undenkbar, daß es eine Sekte unter den Juden gab, welche den Monotheismus so völlig verleugnen konnte, daß sie sich zur Lehre Zarathustra's (Zoroaster's) von einer dualistischen, zwischen Ormuzd und Ahriman getheilten Weltleitung bekennen durfte. Am wenigsten kann man solche Ketzerei den Sadokäern zutrauen,[1]) gegen welche, wie wir gesehen haben, diese Anordnungen gerichtet sind. Ich glaube daher, daß טובים hier keineswegs im Gegensatz zu רעים, den bösen Mächten, steht, sondern als göttliches Attribut geradezu für Gott selbst. Der Plural ist entweder ein pluralis majestatis und hängt von einem hinzugedachten אלהים ab, oder er bezieht sich auf die Engel, welche als Boten des göttlichen Willens metonymisch für Gott gebraucht werden, ebenso wie שמים, welches gleichfalls mit dem Plural construirt wird.[2]) Der Himmel als Gottes Thron[3]) wurde metonymisch für Gott schon sehr früh angewendet. Nachweislich ist seine Anwendung in diesem Sinne bereits bei Antigonos aus Soko.[4]) Gewöhnlich nimmt man an, daß der Gebrauch dieser und ähnlicher Benennungen der Scheu entsprang, den Namen Gottes durch allzuhäufigen, profanen Gebrauch zu entweihen. Eine genügende Erklärung ist das nicht. Wie sollen sich plötzlich Bedenken und religiöse Skrupel geltend gemacht haben gegen etwas, was früher gang und gäbe war, ohne daß die Religiosität einer ältern, als besser gepriesenen Zeit daran Anstoß genommen, oder gar etwas Ungebührliches darin gefunden hätte? Eine solche Wandlung der Ansichten konnte sich doch nicht plötzlich und ganz von selbst vollziehen; sie mußte offenbar einen Anstoß von Außen erhalten haben. Ein solcher

---

1) In der Talmudstelle: „Warum wurde nur ein Mensch erschaffen? Damit die צדוקין nicht sagen könnten, es gäbe mehrere Mächte (Gottheiten) im Himmel" (Synhedrin 37a u. 38a Mitte), ist צדוקין noch eine Erbschaft aus jener Zeit, in welcher die Zensur die Talmudausgaben entstellen durfte und mußte. Aeltere Ausgaben und Handschriften lesen ebenso wie die Mišnaexemplare מינים, worunter in späterer Zeit κατ' ἐξοχήν Judenchristen verstanden wurden.

2) Roš haššana II. 7. שכבר קדשוהו שמים

3) Jes. 66. 1.

4) Abot I. 3.

lag vielleicht in dem erwähnten Verbot des unduldsamen Syrers, welches das Aussprechen des Gottesnamens untersagte. In jener trüben Zeit des Druckes und der Religionsverfolgungen mochte man auf das Auskunftsmittel gekommen sein, an die Stelle des Gottesnamens die metonymische Benennung שמים zu setzen, bei welcher der syrische Unterdrücker sich um so eher beruhigte, als das entsprechende griechische Wort *Οὐρανός* als Eigenname den Vater des ältesten Götterkreises der griechischen Mythologie bezeichnet. Mit der Zeit gewöhnte man sich an diese Benennung, man fand sie allmählich sogar vom religiösen Standpunkte aus schicklicher und angemessener, sofern sie einer leichtsinnigen Profanirung des göttlichen Namens vorbeugte, und bald that man freiwillig und aus religiösen Motiven, was man anfangs nur widerwillig und dem Zwange gehorchend gethan hatte. So kam es, daß die Rabbinen, als nach dem glorreichen Siege über die Syrer der Zwang aufhörte, den ihnen aufgezwungenen Gebrauch aufrecht erhielten und die von den Hasmonäern im ersten Rausche der wiedergewonnenen Religionsfreiheit verfügte Anordnung, den Namen Gottes selbst in Schuldbriefen anzuwenden, als einen Mißbrauch betrachteten, dessen Abschaffung sie alljährlich am 3. Tisri festlich begingen. Der Name שמים erhielt sich bis auf den heutigen Tag neben anderen Benennungen wie: הקדוש, רחמנא, הבורא, הקונה u. a., welche im Laufe der Zeit auftauchten und sämmtlich späteren Jahrhunderten angehören.

Aelter als diese, aber jünger als שמים ist die Benennung מקום, welche meiner Ansicht nach sich aus שמים als Erweiterung dieses Begriffes entwickelt hat und ursprünglich dazu bestimmt war, diese Metonymie zu verdrängen und zu ersetzen. Mit der fortschreitenden Pflege des philosophischen Denkens mochte man an dieser Benennung Anstoß nehmen, wie man ja überhaupt jeden Anthropomorphismus in Bezug auf Gott zu vermeiden suchte. Die dem Namen שמים zu Grunde liegende Vorstellung, „der Himmel sei Gottes Thron und die Erde der Schemel seiner Füße"[1]) enthält eine Anthropomorphie, gegen die sich die nüchterne, philosophisch geschulte Reflexion der spätern Zeit sträubte. Da-

1) Jes. 66. 1.

zu kam, daß diese Metonymie geeignet schien, der um sich greifenden epikureischen Lehre Vorschub zu leisten, welche die Götter in den Intermundien oder den leeren Zwischenräumen zwischen den Welten wohnen ließ. Da schien die Beibehaltung jener Bezeichnung denn doch etwas bedenklich und man setzte daher an Stelle der poetischen Benennung שמים die mehr philosophische מקום (Ort, Raum; hier soviel als Weltraum), vielleicht auch, weil dieser Name der philosophischen Richtung der Rabbinen, welche sich nach Josephus[1]) dem Stoïzismus näherte, besser entsprach. Die Stoa, welche wie in vielen anderen Punkten auch hierin das gerade Gegentheil des Epikureismus lehrte, nannte die Gottheit einen das All durchdringenden und Alles in sich umfassenden Hauch oder Geist *πνεῦμα* (= רוח) *διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ᾽ ἐν ἑαυτῷ περιέχον.*[2])

---

1) Vita II. Ende: *παραπλήσιός ἐστι (ἡ τῶν Φαρισαίων αἵρεσις) τῇ παρ᾽ Ἕλλησι Στωϊκῇ λεγομένῃ.* Die Schule der Pharisäer kommt der bei den Griechen mit dem Namen „Stoïzismus" bezeichneten Schule nahe. Josephus sagt aber nicht, daß die Ph. Stoïker sind oder ihnen gleichen, wie Jost (a. a. O. S. 199 u. 216) angiebt. Seine sittliche Entrüstung über die „für die Römer ausgedachten eiteln und selbstgefälligen Schilderungen des entarteten Römlings" u. dessen Prunken mit „eitler Gelehrsamkeit, die gar keinen Boden hat," ist hier wenigstens nicht am Platze. Wir haben gesehen, daß seine Darstellung der Grundverschiedenheiten zwischen Ph. und S. immer noch mit den talmudischen Quellen in Uebereinstimmung war, und in der That zeigt auch ein großer Theil der stoïschen Lehren, namentlich der ethischen, eine in die Augen springende Aehnlichkeit mit pharisäischen Grundsätzen. Wir erinnern nur z. B. an ולא המדרש עיקר אלא המעשה (Abot I. 16.)

2) Vergl. Beresit rabba Abs. 68 zu Genesis 28. 11: מפני מה מכנין שמו של הקדוש ברוך הוא וקוראין אותו מקום שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו und Philo De Somniis I: *αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι· καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. ἐγὼ μὲν οὐκ εἰμὶ τόπος ἀλλ᾽ ἐν τόπῳ, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ὁμοίως. τὸ γὰρ περιεχόμενον διαφέρει τοῦ περιέχοντος, τὸ δὲ θεῖον, ὑπ᾽ οὐδενὸς περιεχόμενον, ἀναγκαίως ἐστὶν αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ.* Diese Begriffserklärung ist aber nur eine Begründung der Anwendbarkeit des Namens מקום auf Gott; keineswegs ist sie eine Erklärung für die Anwendung selbst, welche meiner Ansicht nach in

Die Sadokäer verwarfen gleichfalls den Namen שמים als einen Anthropomorphismus. Waren sie auch, wie wir nachweisen wollen, Anhänger der epikureischen Lehre, so konnten sie ihr doch — wir haben dies bereits einmal bemerkt — nur so weit Heerfolge leisten, als es ohne völligen Verrath am reinen Monotheismus möglich war. Sie mußten nothgedrungen zwischen ihrer Philosophie und ihrer Religion eine Aussöhnung herbeizuführen suchen, in welcher auch der Glaube an Gottes Allgegenwart ein stilles Plätzchen finden konnte. Prinzipiell hatten sie also gegen die Adoption des Namens מקום nichts einzuwenden; mit der zu Grunde liegenden Ansicht, daß Gottes Herrlichkeit das All erfüllt, waren sie ohne Zweifel einverstanden. Aber sie mochten trotzdem eine Benennung nicht anwenden, deren Spitze sich gegen ein philosophisches System richtete, welches die **Grundlage** ihrer eigenen Philosophie bildete. Sie wählten deshalb an deren Stelle den Namen טובים, welcher für sie einen doppelten Vorzug hatte, indem er einerseits ganz harmlos und unverdächtig aussah — ich erinnere an die Gebetformel: „טוב ist dein Name“ [1]) — andererseits ihrer epikureisch angehauchten Philosophie, wie wir bald

---

der Praxis sich erst aus der Anwendung des Namens שמים entwickelt hat. Wäre diese Benennung nicht vorhergegangen, durch die Reflexion, „daß Gott der Ort der Welt, die Welt aber nicht sein Ort ist“, wäre man ebensowenig auf den Gedanken gekommen, Gott Makôm (Ort) zu nennen, wie durch die andere Reflexion, „daß Gott, weil er nicht wie alle anderen Dinge im Raume ist, da er ja von nichts eingeschlossen wird, nothwendig sein eigener Raum sein muß.

Die Kabbalisten leiten den Namen in ihrer Weise vom vierbuchstabigen Gottesnamen ab. Sie haben herausgefunden, daß מקום seinem Zahlenwerthe nach gleich ist der Summe aus den Quadraten der einzelnen Buchstaben des Tetragrammatons:

י = 10,	10^2 = 100;	מ =	40
ה = 5,	5^2 = 25;	ק =	100
ו = 6,	6^2 = 36;	ו =	6
ה = 5,	5^2 = 25;	ם =	40
	186		186

1) Am Schlusse des הודאה genannten, vorletzten Segensspruches der sogenannten תפלת שמנה עשרה.

sehen werden, besonders treffend und charakteristisch erscheinen mußte.

Wenn in der oben aus Josephus [1]) angeführten Stelle die Lesart: *τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται,* richtig ist,[2]) so hielten es die S. für unvereinbar mit der Allgüte Gottes, daß er über den Menschen Böses verhängen oder auch nur theilnahmslos den Leiden eines Menschen zusehen könne; da es sich aber schlechterdings nicht wegdisputiren ließ, daß es auf Erden viel Unglück giebt, sahen sie sich genöthigt, eine himmlische Vorsehung ganz und gar zu leugnen. Gäbe es eine Vorsehung, welche sich um das Wohl und Wehe der Menschheit kümmert, so müßte die Gottheit vermöge ihrer Allgüte auch das Unglück, welches wir uns selbst durch eigene Unbesonnenheit zuziehen, von uns abwenden. Auch das Gute kommt uns also nicht von ihr, vielmehr ist der Mensch ganz sich selbst überlassen, er ist seines Glükkes wie seines Unglücks eigener Schmied. *Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν .... ἅπαντα δ' ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.*[3])

Gottes Allgüte beschränkt sich demnach darauf, durch die Natur die Mittel hervorzubringen, deren der Mensch zu seinem Glücke und zu seiner Wohlfahrt bedarf, es ihm selbst überlassend, ob er sie weise benützen oder verscherzen will. So kamen die S. auf einem kleinen Umwege zu einer der epikureischen Grundlehren, zur Leugnung der *εἱμαρμένη* und *πρόνοια*, des Schicksals und der Vorsehung. Sie konnten dieselbe auch direkt aus dem Satze von der in der Lust bestehenden Seligkeit der Gottheit ableiten. Zwar konnten sie — wir haben das bereits angemerkt — diesen Satz nicht seinem vollen Umfange nach anerkennen; sie müßten denn, was undenkbar ist, in weiterer Konsequenz auch die Welt-

---

1) Bell. Jud. II. 8. 14.

2) Sie ist wenigstens die ursprüngliche; für *ἐφορᾶν* hat man später *μὴ δρᾶν* corrigirt und demgemäß übersetzt: „sie behaupten, daß Gott nicht schuld sei, wenn Jemand etwas Böses thut oder nicht thut," wodurch der Sinn des Satzes vollständig geändert wird.

3) Antiquitates XIII. 5. 9.

schöpfung und Weltleitung durch Gott in Abrede stellen, überhaupt diesem jene unwürdige Rolle im Weltplane zuerkennen — wenn dann noch von einem Plane die Rede sein kann — welche die Epikureer ihren entthronten Göttern zuertheilten. Ebensowenig aber konnten sie die Lehre von der Lust, den Angelpunkt der ganzen epikureischen Pilosophie gänzlich fallen lassen. Sie mußten wohl eine Vermittlung suchen und eine solche war nicht schwer zu finden, wenn sie nur die Lust in der Bewegung (*τὴν κατὰ κίνησιν ἡδονήν*) oder die positive Lustempfindung, welcher Epikur eine untergeordnete Bedeutung und — sofern sie nur dann erstrebenswerth, wenn ihr Mangel uns Qual verursacht — — einen bedingten Werth zuerkennt, auf gleiche Stufe stellten mit der Lust in der Ruhe oder der Schmerz- und Sorgenlosigkeit (*ἀταραξία καὶ ἀπονία*), welche den Epikureern in erster Reihe stand.

Im Hinblick auf die Lehre von der Lust gewann die Benennung טובים auch noch eine tiefere Bedeutung für die S. als die der schrankenlosen Allgüte, durch welche eine göttliche Vorsehung mittelbar aufgehoben wird. טוב heißt nämlich auch glücklich[1]) oder heiter, fröhlich.[2]) Das höchste Gut ist nach Epikur die Glückseligkeit, welche er in die Lust setzt. Diese ist ihm Ausgangs- und Zielpunkt der Glückseligkeit und die Tugend der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zu ihr.[3]) Gott als der absolut Gute, ist also auch der absolut Glückselige; in seine reine Freude mischt sich nie jener bittere Wermuthstropfen, welcher der irdischen Lust fast immer beigemischt ist; er allein genießt frei von allem Gram und Schmerz ungetrübtes Glück, ein Glück, welches ihm verkümmert würde, kümmerte er sich um das Geschlecht der Menschen, durch den Anblick ihres Elends und ihrer Leiden. Es ist daher ebenso unmöglich, daß er unser Unglück mit ansieht, wie daß er Unglück über uns verhängt (*ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν*). So flossen den Sadokäern beide

1) Klagelieder 4, 9; Kohelet 6, 3.

2) Jirm. 44, 17.

3) S. Ueberwegs Grundriß der Gesch. der Phil. des Alterthums von Heinze. Berlin 1876. S. 248 f.

Bedeutungen des Wortes טוב hier ineinander, und beide führten sie zu demselben Schluß, daß es eine göttliche Vorsehung und ein Schicksal nicht giebt. Deshalb bedienten sie sich vorzugsweise des Grußes יברכוך טובים, und eben deshalb suchten ihre Gegner, die Pharisäer, den alten Gruß יברכך ײ̈ wieder einzuführen. Mit Recht erblickten sie in den scheinbar so unschuldigen, harmlosen Worten eine דרך המינות, eine verdammenswerthe Häresie, mit Recht eine Gefahr, gegen welche man für Gott eintreten (עת לעשות ליי̈), gegen welche man ankämpfen mußte mit allen Mitteln, selbst mit Verletzung jener frommen Scheu, welche in der Anwendung des heiligen Gottesnamens zum Zwecke des Grußes eine Profanirung sah (הפרו תורתך). Besser den Namen Gottes der Entweihung durch leichtsinnigen Mißbrauch aussetzen, als der Lästerung durch eine blasphemirende Umschreibung!

Ist diese Auffassung richtig, so haben wir hier ein sehr altes und darum um so zuverlässigeres Zeugniß für die Richtigkeit der Angabe bei Josephus, daß die S. das Walten einer göttlichen Vorsehung leugneten. Eine fernere Bestätigung glaube ich in einer allerdings viel jüngern Talmudstelle[1]) zu finden. R. Jᵉhošû͑a b. Ḥᵃnanja, wird dort erzählt, wurde nach einem Belege aus der heiligen Schrift gefragt, in welchem ausgesprochen sein soll, daß Gott die Todten wieder belebt und die Zukunft voraussieht. Die letzte Frage kann sich nur auf die göttliche Präszienz solcher Handlungen beziehen, welche der freien Wahl des Menschen überlassen sind. Daß Gott alle anderen Vorgänge und Ereignisse, deren Eintreten oder Nichteintreten lediglich von seinem Willen abhängt, voraussieht, braucht nicht erst aus einem Schriftverse dargethan zu werden; die ganze Prophetie ist dafür ein sprechender Beweis. In der That handelt der Schriftvers, den der Rabbi als Beleg anführt[2]), von dem Abfall der Israeliten, einem Ereignisse, welches ganz außerhalb der göttlichen Einwirkung liegt. Die Frage war daher sehr berechtigt, ob Gott auch solche Ereignisse, welche er nicht herbeiführen kann, vorauszusehen im

---

1) Synhedrin 90 b.
2) Deuteronomium 31, 16.

Stande ist. Bildet doch der Widerspruch zwischen der göttlichen Präszienz und der menschlichen Willensfreiheit ein bis auf den heutigen Tag noch ungelöstes Problem der Religionsphilosophie!

Als Fragesteller treten Römer auf. Römische Juden können nicht gemeint sein, denn solche wären nicht schlechthin mit רומיים bezeichnet worden. Andererseits ist es aber doch recht sonderbar, daß Heiden sich an einem Beweise aus der heiligen Schrift genügen lassen sollten. — Ś. Edels[1]) hat die Schwierigkeit wohl gefühlt; er meint, daß unter רומיים jüdische Philosophen einer bestimmten Schule zu verstehen sind, welche die göttliche Präszienz und die Unsterblichkeit der Seele leugnete. Das wären die Sadokäer! Allein woher der Name רומיים? Auch sind damit noch keineswegs alle Schwierigkeiten gehoben. Außer dieser an J^ehošû'a gerichteten Anfrage werden daselbst noch vier andere mitgetheilt, welche denselben Gegenstand behandeln, aber von anderen Personen an andere Rabbinen gerichtet sind. Um die Aufeinanderfolge der Fragen sowohl wie die Namen der Fragesteller und Antwortgeber besser behalten zu können, wird am Eingange das mnemotechnische Zeichen צרק קם ‒‒‒גשם גם gegeben. Der zweite Buchstabe in jeder der beiden Gruppen bezieht sich auf den vorliegenden Fall; ש ist nun Abbreviatur für יהושע, aber das ר? Ś. Edels korrigirt es in ו (Abbreviatur für רומיים). Allein auch die ältesten Ausgaben haben ר ebenso wie die Handschriften,[2]) und selbst davon abgesehen, ist ja צרק gar kein Wort! Und doch tritt die Absicht, dem Gedächtnisse durch ein Zeichen zu Hülfe zu kommen, das einigermaßen Sinn hat, unverkennbar hervor. Es wird darauf so viel Gewicht gelegt, daß für יהושע nicht י, der Anfangsbuchstabe, sondern ש, für אמי nicht א, sondern מ als Abbreviatur gewählt wird. Ich möchte deshalb das ר beibehalten wissen und die Vermuthung wagen, daß es die Abbreviatur von צדוקים ist. Der zweite Buchstabe ist erstens dem Sinne zu Liebe und zweitens deshalb gewählt, weil der erste Buchstabe (צ) bereits in dem unmittelbar vorhergehenden Falle zur Anwendung kam. Wieso aus Sadokäern Römer geworden sein können, vermag ich al

1) In seinen חדושי אגדות z. St.

2) S. Dikdukê Soperîm von Rabbinowitz.

lerdings nicht anzugeben. Vielleicht in Folge der Aehnlichkeit von ד mit ר und ק mit מ.[1]) Der Abschreiber, der צדוקים für

---

1) In älteren Handschriften findet man den linken Schenkelstrich des ק mit dem obern horizontalen Balken verbunden, wodurch das ק dem מ zum Verwechseln ähnlich wird. Noch zu R. Śelomo Aderet's Zeit (Ende des 13ten Jahrhunderts) hat man es so geschrieben, wie aus Nr. 1. seiner Gutachten hervorgeht. In Baba batra 166 b wird die Möglichkeit in Betracht gezogen, es könnte das ק von einer Fliege in ס verändert worden sein und zwar durch Verlängerung des untern Querbalkens bis zum linken Schenkelstriche des ק, wie R. Josef Karo in seinem Kommentar zu Tur Oraḥ Ḥajjim A. XXXVI. erklärt, nicht aber durch Verkürzung des linken Schenkels, wie R. Śemuel b. Meïr (Rašbam) z. St. und Maim. Miśne Tora, Hilkot Malwe we-lowe XXVII. 15. es auffassen. Aus Soṭa 20 a ist ersichtlich, daß eine solche, spurlose Verkürzung nur möglich ist bei Tinte ohne Beisatz von Kupfervitriol (קנקנתום l. Chalcanthum = χάλκανθον), wie sie für die Soṭarolla (כתב שיכול להמחות), schwerlich aber zu Aktenstücken gebraucht wurde. Die Erklärung Berliner's in seinen „Beiträgen zur hebr. Grammatik im Talmud und Midrasch“ (Berlin 1879. S. 22.), es könnte „durch eine Fliege der Buchstabe ס umformt, d. h. verlängert und dadurch ein קו"ף hergestellt“ worden sein, ist mir nicht klar geworden. Die Stelle lautet: אמר רב פפא פשיטא לי ספל מלמעלה וקפל מלמטה הכל הולך אחר התחתון בעי רב פפא קפל מלמעלה וספל מלמטה מאי מי חיישינן לזבוב או לא תיקו. Zu besserm Verständniß muß vorausgeschickt werden, daß in schriftlichen Verträgen Namen, Maße, Summen u. dgl. zwei Mal geschrieben wurden, das eine Mal am Kopfe, das andere Mal am Fuße des Aktenstücks. Bei etwaigen Differenzen war die untere Angabe maßgebend; die obere hatte nur die Bestimmung für den Fall, daß in der untern ein Buchstabe verwischt, verstümmelt oder sonstwie unleserlich gemacht würde, Irrthümern und Streitigkeiten vorzubeugen (ילמד תחתון מן העליון). „Steht nun oben ספל, unten aber קפל, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir uns nach der untern Angabe richten müssen; wie ist es aber, wenn oben קפל und unten ספל steht? dürfen wir's einer Fliege zuschreiben oder nicht?“ das heißt: dürfen wir annehmen, daß ursprünglich oben und unten gleichlautend קפל gestanden, das ק aber durch eine Fliege verwischt und in ס umgewandelt worden ist? Daraus geht doch klar und unzweideutig hervor, daß nur ק in ס, niemals aber umgekehrt ס in ק durch einen Zufall umgeformt werden kann. (S. übrigens ס'מ'ע ט"ז u. הומים zu ש"ע ח"מ 42. 7.) Ein Beweis für die vollständig geschlossene Form des קוף, wie Berliner will, ist die Stelle keineswegs. In Śabbat 104 a heißt es dagegen ausdrücklich, daß der Schenkel des ק schwebt, so daß unten und an der linken Seite eine Oeffnung bleibt. Sowohl nach Berliner's wie nach Rašbam's Erklärung befänden die 2 Talmudstellen sich im Widerspruch, während die Erklärung Karo's einen Ausgleich gestattet durch die Annahme, daß in Baba batra die Möglichkeit gedacht wird, es könnten beide Oeffnungen des ק durch eine Fliege

צרומים angesehen, was natürlich keinen Sinn gab, mochte rasch entschlossen das צ durch einen kühnen Federstrich beseitigt haben. So entstand die Lesart רומים, welche um so plausibler schien, als J^ehošu'a b. Ḥ^ananja wirklich eine Zeit lang in Rom sich aufhielt. Sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls ist diese Lesart verdächtig und nicht werth, daß man um ihretwillen das ד in dem Zeichen צדק קם־־־גשם גם in ר umwandle. Richtiger ist es, umgekehrt zu verfahren und hiernach רומים in צדוקים zu emendiren, so daß das mnemotechnische Zeichen in folgender Weise aufzulösen wäre: צ״ג ist: צדוקים־גמליאל; ר״ש: צדוקים־יהושע; ק״ם: קליופטרא־מאיר; ק״ג: קיסר־גמליאל; מ״ם: מין־אמי.[1])

---

verwischt worden sein. Doch ist es schwierig anzunehmen, daß eine so fernliegende, kaum wahrscheinliche Möglichkeit auch nur in Betracht kommen, geschweige denn auf die richterliche Entscheidung Einfluß üben könnte. Ohne Zweifel wurde auch in den Zeiten des Talmud der Schenkel des ק mit seinem Dache verbunden, so daß ihm nur eine Oeffnung blieb, welche allerdings durch einen boshaften Zufall leicht verwischt werden konnte. Für den Widerspruch aber mit Šabbat̲ 104 a giebt eine Parallelstelle in M^enaḥot̲ 29 b eine befriedigende Lösung. Hier wird für den schwebenden Schenkel des ה derselbe Grund angegeben, wie dort für den schwebenden Schenkel des ק; kurz vorher heißt es aber, daß das ה mit schwebendem, unverbundenem Schenkel sich nur in besonders sorgfältigen Handschriften findet. Dasselbe gilt wohl auch vom ק; die mustergiltige Form dieses Buchstaben, auf der allein die agadische Begründung in Šabbat̲ 104 fußen durfte, forderte allerdings die Trennung des Schenkels auch vom Dache; im gewöhnlichen Leben aber, also in Fällen, wie der Bab̲a bat̲ra 166 angeführte, nahm man es nicht so genau, sondern verband den Schenkel mit dem Dache, indem man sich mit der einen Oeffnung begnügte, welche durch die Trennung des Schenkels vom untern Querbalken entstand. Sei dem wie ihm wolle, jedenfalls sieht man, daß ק durch Verlängerung des untern Balkens in ם verwandelt werden kann. Es muß also ohne diese Verlängerung in seiner gewöhnlichen Gestalt mindestens ebenso große Aehnlichkeit mit ם haben wie ד mit ר, so daß aus צדוקים wohl צרומים entstehen konnte.

1) In unseren Ausgaben lautet das Zeichen falsch: צדק גם גשם קם (S. Diḳduḳê Sop̲^erîm und עין יעקב z. St.); überhaupt hat die Zensur oder die Furcht vor ihr daselbst eine heillose Verwirrung angerichtet, in welcher man die Uebereinstimmung des Zeichens mit dem Bezeichneten nicht mehr erkennen kann. Statt קיסר steht כופר, wodurch Raschi (das. 91 a Z. 1.) ganz unverständlich wird, statt מין natürlich wieder צדוקי. Auch die Erklärung Š. Edel's, die Ordnung in dieses Chaos zu bringen sich bemüht, ist durch Zensuränderungen so entstellt, daß sie die Wirrniß nur vermehrt.

In welcher Weise aber die S. ihre Behauptung, daß Gott nicht nur die menschlichen Handlungen nicht vorherwisse, sondern sich überhaupt um die Menschen nicht bekümmere, mit der großen Zahl von Bibelstellen, welche dem widersprechen, in Einklang brachten, wie sie sich von diesem Standpunkte aus die Offenbarung am Sinai und eine göttliche Gesetzgebung erklärten, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Josephus giebt darüber keinen Aufschluß. Allenfalls kann man vermuthen, daß sie Bibelverse, welche von einer göttlichen Einwirkung auf die Geschicke der Menschen handeln, der Tugend irdischen Lohn und irdische Strafe dem Laster verheißen, nicht ganz wörtlich nahmen[1]), wozu ja auch die Ph. den gerade an solchen Stellen häufigen Anthropomophismen gegenüber genöthigt waren. Und was die Göttlichkeit der Thora betrifft, so steht die Anerkennung dieses Dogma's mit der Leugnung einer Vorsehung und Vergeltung nicht in so direktem Widerspruch, daß Eins das Andere nothwendig ausschließen müßte. Gottes Allgüte wollte uns doch wenigstens den Weg zeigen, welcher zur Seligkeit führt, in seinem Gesetze uns die Mittel geben zur Erlangung des höchsten Gutes, wenn es ihm auch gleichgültig ist, ob wir diese Bahn verfolgen und das Ziel erreichen. Vor der Welt konnten sie auf diese Weise ihren gemäßigten Epikureismus, wenn sie seine Konsequenzen nicht streng genug zogen, mit dem Dogma der Offenbarung zur Noth in Einklang bringen, und sie mußten es thun, wollten sie nicht ganz den Boden des

1) Auch mit der Grußformel יברכוך טובים durften sie es nicht so genau nehmen. Es konnte ihnen doch nicht entgehen, daß diese zwei Worte einander widersprechen, daß die טובים, die Seligen, die sich um die Wohlfahrt der Menschen nicht bekümmern, den Menschen nicht segnen können. Es war eben eine leere Phrase in ihrem Munde, eine Gedankenlosigkeit, wie sie in Grußformeln nicht eben selten ist. Sie bedienten sich des altherkömmlichen Grußes — nur, daß sie für den Gottesnamen oder richtiger für die an dessen Stelle getretene Metonymie שמים, welche eine Modifikation erheischte, das ihnen mehr zusagende und auch sonst als Bezeichnung für die Gottheit von ihnen angewendete טובים setzten — ohne sich bei dieser halbbiblischen Wendung (vgl. ועליהם תבוא ברכת טוב: Spr. 24, 25.) viel mehr zu denken, als der Grieche bei seinem *ἀγαθῇ τύχῃ*, oder wir, wenn wir „Grüß' dich Gott" sagen.

Judenthums unter sich verlieren und mit ihm ihre Macht und ihren Einfluß. Vor dem eigenen Gewissen wird es ihnen minder schwer gefallen sein, sich mit einem Dogma abzufinden, welches sie als solches vielleicht gar nicht anerkannten. Wenigstens läßt dies eine Aeußerung vermuthen, welche den ihnen gesinnungsverwandten Boëthosäern in den Mund gelegt wird. Um ihre Ansicht, daß das Šᵉbuʿotfest immer auf einen Sonntag fallen muß, zu begründen, sagen sie: „Unser Lehrer Mose war ein Freund Israels; er wußte, daß das Fest nur einen Tag dauert, darum legte er es auf den Tag nach Śabbâṯ, damit sie sich zwei Tage hintereinander ergötzten.“ [1]) Man hat ihnen also die Meinung zugetraut, daß Mose die Gesetze nicht auf göttliches Geheiß oder göttliche Eingebung hin gegeben hat, sondern aus seiner überlegenen, weitblickenden Einsicht, so daß die Tora nur insofern göttlich wäre, als sie der Ausfluß eines von Gott mit übermenschlicher Vernunft ausgerüsteten Geistes ist. Die Zusammenstellung [2]): האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפקורס ist nicht ohne innern Zusammenhang. Leugner der Unsterblichkeit, Leugner der Göttlichkeit der Tora und Epikuräer — zu dieser Zeichnung von dem des ewigen Lebens Untheilhaftigen scheinen Sadokäer und Boëthosäer den Rabbinen gesessen zu haben.

5. Wenn beide Sekten trotzdem die Gesetze Mose's als verbindlich anerkannten, so geschah es nur aus Furcht vor dem Volke. Im Ganzen hat Maimonides das Richtige getroffen, wenn er in seinem Mišnakommentare [3]) meint, daß sie die Ueberlieferung nur für unmaßgebend hielten, um freien Spielraum für eine bequemere Schriftauslegung zu gewinnen, und so das Gesetz nach Bedürfniß oder nach Belieben umzumodeln. Im Grunde machten sie wenig Unterschied zwischen biblischen und nichtbiblischen Vorschriften; sie unterschieden lediglich zwischen bequemen und unbequemen Satzungen. Am liebsten hätten sie dies offen eingestanden, um der Mühe überhoben zu sein, sich mit den ihnen

---

1) Megillaṯ Taʿanîṯ K. 1. Menaḥoṯ 65 a.

2) In Synhedrin X. 1.

3) Zu Aboṯ I. 3.

in der Schriftkunde überlegenen Pharisäern in einen Disput einzulassen, dem sie nicht gewachsen waren und dessen Erfolg vorauszusehen war. Aber das durften sie bei der Parteinahme des Volkes für die Pharisäer nicht wagen. Wie die Verhältnisse nun einmal lagen, konnten sie ihr Ziel nur durch jenes Hinterthürchen und auf Umwegen erreichen; wohl oder übel mußten sie sich in ihrem Privatleben zur Beobachtung alles dessen bequemen, was in der Schrift klar und unzweideutig vorgeschrieben war. In öffentlichen Amtshandlungen mußten sie sogar, wie Josephus[1]) berichtet, „der pharisäischen Ansicht zwar ungern und nothgedrungen, aber doch nachgeben, weil sie sonst der Menge unerträglich wären". Als einst ein Ṣadoḳäer am siebenten Tage des Sukkotfestes seine Geringschätzung gegen den uralten, aber im Pentateuch nicht vorgeschriebenen Brauch der Wasserlibation dadurch bekundete, daß er das Wasser statt auf den Altar ostentativ auf die Erde goß, bewarf ihn das entrüstete Volk mit den Etrogim, die es in Händen hatte.[2]) Dieser Ṣadoḳäer (צדוקי אחד) war kein Geringerer, als der König Jannäus Alexander selbst, der sich für den ihm angethanen Schimpf durch ein gräßliches Blutbad rächte.[3]) Ein anderes Mal hatte ein Boëthosäer am Versöhnungstage als Hoherpriester das Räucherwerk schon in der Tempelhalle auf die Kohlenpfanne gelegt und so in's Allerheiligste getragen. Als er heraustrat, tadelte ihn sein Vater ob seiner Unbesonnenheit mit den Worten „Wenn wir auch so lehren, in der Praxis fügen wir uns doch dem Willen der Rabbinen."[4])

---

1) Antiquitates XVIII. 1. 4. *Ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἂν ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.*

2) Sukka 48 b.

3) S. Antiq. XIII. 13. 5., wo jedoch des Königs Unfähigkeit zum Opferdienste in Folge der Gefangennahme seiner Großmutter — vgl. Kiddušîn 66 a — als Grund jener Volksdemonstration angegeben wird.

4) Tosepta Joma K. 1. und jer. das. I. 5. In babli Joma 19 b Anf., wo der verwegene Hohepriester ein Ṣadoḳäer ist, lauten die Worte: Obgleich wir Ṣadoḳäer sind, fürchten wir uns vor den Pharisäern. אף על פי שצדוקים אנו מתיראים אנו מן הפרושים.

Wir sehen also, daß Josephus sich hier in vollständiger Uebereinstimmung mit den talmudischen Quellen befindet, und es ist wichtig, dies zu konstatiren und auf's Schärfste hervorzuheben, weil Männer wie Geiger, Jost, Derenbourg u. A. seiner Darstellung der Grundverschiedenheiten zwischen Pharisäern und Sadducäern nur geringen Werth beimessen, indem sie ihr Akkomodation, Tendenz und das Streben zu „generalisiren", zu „schematisiren" und mit eitler Gelehrsamkeit zu prunken, vorwerfen. Dem gegenüber kann gar nicht oft genug wiederholt und nicht nachdrücklich genug betont werden, daß die rabbinische Literatur — wir glauben dies genügend nachgewiesen zu haben — des Josephus' Darstellung in allen Punkten bestätigt; **und wenn zwei von einander so unabhängige Quellen Zug um Zug übereinstimmen, so ist ein Zweifel nicht mehr zulässig an der Lebenstreue dieses Bildes, welches dem Sadducäismus ein epikureisches Kolorit giebt.**

Fassen wir die gewonnenen Ergebnisse in wenigen Sätzen kurz zusammen, so ergiebt sich uns als Resumé unserer Ausführungen:

I. Die Ṣadoḳäer können ebenso wie die Boëthosäer nicht früher entstanden sein als unter Johann Hyrkan; sie leiten ihre Namen von zwei Männern, Ṣadoḳ und Boëthos, her, welche um jene Zeit oder nicht lange vorher lebten und eines gewissen Ansehens sich erfreuen mußten.

II. Es liegt kein Grund vor, die Angaben in den Abot des R. Natan in Zweifel zu ziehen; dieselben müssen vielmehr aus einer alten, zuverlässigen Quelle geflossen sein, keineswegs aber können sie auf bloßer Kombination beruhen.

III. Griechische Philosopheme waren in Palästina eingedrungen, welche allmählich an Boden gewannen und auch in den Gelehrtenschulen von den Einen öffentlich, von den Anderen als Geheimwissenschaft und mit äußerster Vorsicht behandelt wurden.

IV. Die Lehre Epikurs, welche am weitesten verbreitet war, liegt auch dem Ṣadoḳäismus zu Grunde und bestimmte seine Richtung.

Aus diesen Prämissen ergiebt sich die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Ṣadoḳäer und Boëthosäer fast von selbst. Ṣadoḳ und Boëthos waren Schüler des Antigonos aus Soḳo. Sie sind nicht die unmittelbaren Urheber der nach ihnen benannten Sekten, nicht Häresiarchen, aber sie sind die Stifter zweier philosophischer Schulen, aus denen jene Sekten sich entwickelten. Beide sind Vertreter der epikureischen Lehre in Palästina, welche sie, so gut es eben ging, mit den Lehren des Judenthums in Einklang zu bringen suchen;[1]) sie unterscheiden sich von einander nur durch die Gesichtspunkte, von welchen sie bei diesem Streben ausgehen, durch die Methode, nach welcher sie hierbei verfahren. Die Anhänger der einen Schule nennen sich Ṣadoḳäer, die der andern Boëthosäer. In religiösen Fragen besteht zwischen ihnen durchaus kein Unterschied; beide stehen anfangs auf gleichem Boden mit den Schriftgelehrten oder Rabbinen, auf dem gemeinsamen Boden der überlieferten Lehre, welche in ihren Lehrhäusern ohne Zweifel mindestens mit demselben Eifer gepflegt wird, wie das Studium der Philosophie, und beide treten später in denselben Gegensatz zu ihnen. Der Unterschied zwischen ihnen ist ein rein interner, philosophischer und hat auf ihr Verhältniß zu den Pharisäern keinerlei Bezug, verwischt sich auch immer mehr und mehr, sowie sie die Verbindlichkeit der Ueberlieferung in Zweifel zu ziehen anfangen, und die in Folge dessen zwischen ihnen und den Pharisäern entbrannten, auf beiden Seiten mit größter Erbitterung geführten Kämpfe das Interesse an phihosophischen Schulstreitigkeiten mehr und mehr in den Hintergrund drängen. Daher erklärt es sich, daß außertalmudische Quellen die Boëthosäer gar

---

1) Auf welchem Wege sie es versuchten, wissen wir nicht mehr. Vermuthlich nahmen auch sie zu allegorischer Deutung ihre Zuflucht, wie ihr alexandrinischer Zeitgenosse Aristobul und später Philo. Ein Beispiel dieser Art von Auslegung hat Megilla IV. 9. erhalten, dieselbe Miṣna, welche uns auch den ṣadoḳäischen Gruß יברכוך טובים überliefert hat. „Wer die Ehegesetze," heißt es dort, „bildlich auslegt, wird schweigen geheißen; wer ומזרעך לא תתן להעביר למלך (Levit. 18. 21.) übersetzt: Von deinem Samen sollst du nicht geben ein Kind zu erzeugen (עובר von להעביר) dem Molek, wird mit einer Rüge zum Schweigen gebracht."

nicht kennen, der Talmud aber zwischen Sadokäern und Boëthosäern keinen Unterschied kennt. Im Kampfe gegen die Rabbinen waren eben beide einig, fochten sie Seite an Seite. Daß es dazu kommen könnte, daß ihre Schulen überhaupt zu kampfeslustigen Sekten werden sollten, welche die religiöse Frage auf ihre Fahne schreiben würden, hatten die Stifter gewiß nicht vorausgesehen, vielweniger hatten sie einen blutigen Religionsstreit beabsichtigt. Sadok und Boëthos ahnten nicht, daß ihre Namen zwei Generationen später zum Feldgeschrei werden könnten in einem unheiligen und unheilvollen Kampfe gegen die überlieferte Lehre, an deren Befestigung und Ausbau sie selbst mitarbeiteten. Wohl aber sahen schärferblickend die Pharisäer die unausbleiblichen Folgen voraus. Vergebens warnten sie vor der Poupalarisirung kosmogonischer und theosophischer Probleme, vergebens erhob auch Ben Sira seine mahnende Stimme. Die Kurzsichtigen, Verblendeten fuhren fort öffentliche Vorträge zu halten über die epikureische Lehre und ihr Verhältniß zum Judenthum. Das oberste Prinzip der epikureischen Ethik, die Lehre von der Lust, bot ihnen Gelegenheit, auf den Ausspruch ihres hochverehrten Lehrers hinzuweisen, daß man die Tugend nicht um eines von Gott erhofften Lohnes willen üben solle, sondern — und das war eben ihre eigene Auffassung — als einzig möglichen Weg zur Erlangung des höchsten Gutes, der Glückseligkeit. Unreife Schüler faßten später den Satz so auf, als gäbe es überhaupt keine göttliche Vergeltung, keine ausgleichende Gerechtigkeit, und von da bis zur Leugnung einer Vorsehung war nur noch ein Schritt. Die Unreifen bildeten aber den größern Theil der Schüler, zumal nach Beendigung der Makkabäerkämpfe die Reichen und Vornehmen, der neue Tempel- und Hofadel, der allgemeinen Mode huldigend, zu den Vorträgen herbeiströmten, umsomehr als die epikureische Philosophie ihrem auf den Genuß gerichteten Sinn besonders schmeichelte. Ihnen war es nur darum zu thun, sich einen äußern Firniß griechischer Bildung anzueigenen; zu ernsterm, tiefer eindringendem Studium waren sie viel zu bequem. So wurde ein Dilettantismus gepflegt und groß gezogen, welcher auf eine Fortbildung und gedeihliche Entwicklung des Systems lähmend wirken mußte. Epikur selbst empfahl, gemäß seiner Auf-

fassung von der Lust, Mäßigkeit und Einfachheit der Lebensweise. Aber seine Schule degenerirte immer mehr und gerieth in immer größere Fäulniß durch das Dilettantenthum, das sich schmarotzerartig um seine Lehre rankte und üppig wuchernd ihre edlen, triebfähigen Blüthen erdrückte. An solchem Dilettantenthum ging auch der ursprünglich edle Kern des Sadokäismus zu Grunde. Mäßigkeit und Enthaltsamkeit mochten jenen Parvenüs nicht behagen, noch weniger aber die von den Pharisäern verschärften Reinheitsvorschriften. Die hohen Herren fühlten sich schon durch das mosaische Gesetz zu sehr beengt und in der Befriedigung ihrer Genußsucht gehemmt, und nun sollten die Schranken des Gesetzes noch enger gezogen werden durch eine Schule, welche bereits früher die Parole ausgegeben hatte: „Machet einen Zaun um die Lehre!" Sie wollten sich nicht noch mehr einzwängen lassen; sie sträubten sich daher mit aller Kraft gegen diese Neuerungen, leugneten folgerichtig bald auch die Verbindlichkeit älterer Einrichtungen, welche nicht ausdrücklich im Gesetze vorgeschrieben sind und drängten durch den Terrorismus, den sie vermöge ihres Ansehens üben konnten, die ursprünglichen Philosophenschulen in ein dem Pharisäismus feindselig gegenüberstehendes Lager. Jahrhunderte lang währte der Kampf zwischen den streitenden Sekten, welcher oft genug in blutige Fehden ausartete und schließlich mit einer Niederlage der Sadokäer und Boëthosäer endete. Ihre Erbschaft traten später die Karäer an.

Druckfehler.

S. 28. Anm. Z. 1 v. u.: תורה statt הורה.
S. 37. Anm. Z. 3 v. u.: ἀναστρέφει statt ἀναστρέφει.
S. 48. Anm. Z. 4 v. u.: אות statt אותו.
das. Z. 6 v. u.: κεῖσθαι statt κεῖσθαι.

Dessau,
Hof-Buchdruckerei (H. Neubürger).
1882.

BM175 .S2B22	Baneth, Eduard. Ursprung der Sadokäer und Boëthosäer.
	1575648.

Baneth, Eduard.

Ursprung der Sadokäer und Boëthosäer.

